SAGGI TASCABILI

Friedrich Nietzsche

LA VOLONTÀ DI POTENZA

Frammenti postumi ordinati da
Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche

Nuova edizione italiana
a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau

BOMPIANI

SAGGI TASCABILI

Se anche la lode del terrore e dello sfruttamento – uguale in questi frammenti 1883-1888 ordinati dalla sorella e dal discepolo e copista Peter Gast così come in opere che Nietzsche pubblicò nel pieno dei suoi spiriti – sembra precorrere Auschwitz, non è un buon motivo per accusare la sorella-parafulmine, e per dire che Nietzsche non avrebbe mai voluto o pensato *La volontà di potenza*. Soprattutto, quest'opera ha offerto materia di riflessione ai maggiori filosofi di questo secolo; il *Nietzsche* di Heidegger, giusto per tenersi alle evidenze maggiori, sarebbe inconcepibile senza questa compilazione. Apparsa in italiano nel 1927, viene qui proposta in una traduzione interamente rivista, munita di una tavola di concordanza con i frammenti postumi nella edizione Colli-Montinari e di una storia del testo e delle sue interpretazioni.

In copertina: fotoritratto di Friedrich Nietzsche.
Progetto grafico di Alberto Savoia

CC CREATIVE COMMONS

ISBN 88-452-2455-4
9 788845 224553

L. 18.000

Friedrich Nietzsche

LA VOLONTÀ DI POTENZA

Frammenti postumi ordinati da
Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche
Nuova edizione italiana
a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau

BOMPIANI

La pubblicazione di questo libro è stata suggerita da Pier Aldo Rovatti

Titolo originale
DER WILLE ZUR MACHT.
VERSUCH EINER UMWERTHUNG ALLER WERTHE

Traduzione di
ANGELO TREVES
riveduta da
PIETRO KOBAU

ISBN 88-452-2455-4

© 1992 Gruppo Editoriale Fabbri, Bompiani, Sonzogno, Etas S.p.A.
© 1994, 1995 R.C.S. Libri & Grandi Opere S.p.A.
Via Mecenate 91 - Milano

I edizione "Saggi Tascabili" febbraio 1995

L'edizione oggi canonica delle opere di Nietzsche, curata per Adelphi da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, escludeva, come è normale in una edizione storico-critica, la *Volontà di potenza*, compilazione postuma di frammenti allestita dall'Archivio Nietzsche. D'altra parte, vari motivi, e anzitutto il ruolo giocato da quest'opera nella fortuna di Nietzsche, ne suggerivano una riedizione.

Trattandosi di pubblicare una compilazione che si raccomanda per il suo valore storico, è parso più opportuno appoggiarsi, per quanto possibile, a una precedente versione italiana. La traduzione della *Volontà di potenza*, preparata nel 1927 da Angelo Treves per il Monanni di Milano, non offriva alternative. Era infatti l'unica versione integrale del testo in 1067 pseudoaforismi; la si è sottoposta a una revisione, della cui entità potrà giudicare il lettore.

Quanto poi al testo su cui condurre la revisione, non esistendo un manoscritto della *Volontà di potenza*, né a maggior ragione un testo a stampa approvato da Nietzsche, la scelta si riduceva all'alternativa tra la prima edizione in 1067 pseudoaforismi procurata da Peter Gast (pseudonimo di Heinrich Köselitz) e da Elisabeth Förster-Nietzsche nei volumi IX e X della Taschenausgabe del Naumann nel 1906 e la seconda, riveduta da Otto Weiss nel 1911 nei volumi XV e XVI della Gross-Oktav del Kröner, differente nell'apparato ma uguale nel testo, solo più corretto. Si è deciso di avvalersi della edizione Weiss, omettendone gli apparati.

Per la tradizione del testo si rinvia alla *Storia della volontà di potenza*, posta in appendice; ivi si troverà pure la tavola di concordanza tra gli pseudoaforismi e i frammenti postumi ordinati cronologicamente nella edizione Colli-Montinari. Le rare note sono nostre.

Rispetto alla edizione del 1992, si sono apportate le correzioni che seguono: p. 44, r. 14 *cultura terrestre* in luogo di *cultura indiana*; p. 275, penultima r. "aporie" in luogo di "agonie"; p. 372, r. 9 "cavie, maschi e femmine" in luogo di "omini e donnine"; p. 560, r. 7 "infinito" in luogo di "finito", r. 12 "presso pensatori" in luogo di "presso i pensatori"; p. 565, r. 5 "finisce" in luogo di "inizia"; p. 566, r. 9 "Diog. Laert., VI, 20" in luogo di "Diog. Laert., IV, 20", r. 10 *paracharattein* in luogo di *parachrattein*, r. 17 "romanzo di Strindberg" in luogo di "dramma di Ibsen", n. 2, ultima r. *Une étude sur le radicalisme aristocratique*, in *Essais choisis*, Paris, 1914, in luogo di *Une étude sur le radicalisme aristocratique*, Paris, 1914; p. 584, n. 21, r. 3 "secondo soggiorno" in luogo di "primo soggiorno"; p. 596, r. 28 "impugnamo" in luogo di "impugniamo"; p. 609, r. 9 "nell'aforisma 430 di *Umano troppo umano*" in luogo di "in un frammento postumo dell'epoca della *Gaia scienza*"; p. 612, rr. 17-18 "come avantesti di altre opere" in luogo di "come brani di lettere o avantesti di altre opere"; p. 644, n. 52, r. 1 e p. 680, n. 92, r. 1 *Su Nietzsche* in luogo di *Leggere Nietzsche*; p. 648, ultima r. del testo "FW, 283" in luogo di "JGB, 95"; p. 650, r. 25 "Willy Haas" in luogo di "Willi Haas"; p. 658, r. 13 "dieser" in luogo di "diesem"; p. 665, r. 32 "è stato a buon diritto interpretato" in luogo di "è stata a buon diritto interpretata"; p. 687, r. 27 *Parsifal* in luogo di *Tristano*; quarta di copertina, r. 28 "traduzione interamente rivista rispetto a quella del 1927" in luogo di "nuova traduzione". Dobbiamo la maggior parte di queste correzioni a G. Campioni (*"Nel deserto della scienza". Una nuova edizione della Volontà di potenza di Nietzsche*, in "Belfagor", a. XLVIII, n. 2, 31 marzo 1993, pp. 205-226), che ringraziamo, rinviando contestualmente a M. Ferraris, *Filologia col botto*, in "aut aut", 256, luglio-agosto 1993, pp. 85-111.

giugno 1994

M.F. - P.K.

INDICE

PREFAZIONE . . . . . pag. 3

LIBRO PRIMO. IL NICHILISMO EUROPEO » 5

PER IL PIANO DELL'OPERA . . . . . » 7

I. IL NICHILISMO . . . . . » 9
1. Il nichilismo come conseguenza dell'interpretazione del valore sin qui accordato all'esistenza . . . . . » 9
2. Altre cause del nichilismo . . . . » 19
3. Il movimento nichilista come espressione della *décadence* . . . . . » 24
4. La crisi: il nichilismo e il pensiero del ritorno. . . . . » 35

II. PER LA STORIA DEL NICHILISMO EUROPEO . . » 41
a) L'oscuramento moderno. . . . . . » 41
b) Gli ultimi secoli . . . . . » 54
c) Indizi di rinvigorimento. . . . . » 66

LIBRO SECONDO. CRITICA DEI VALORI SUPREMI FINORA RICONOSCIUTI . . » 81

I. CRITICA DELLA RELIGIONE . . . . . » 83
1. Sull'origine delle religioni . . . . » 83
2. Per la storia del cristianesimo . . . » 96
3. Gli ideali cristiani. . . . . » 127

II. CRITICA DELLA MORALE. . . . . » 147
1. Origine delle valutazioni morali. . . » 147
2. Il gregge . . . . . » 157

3. Moralistica generale . . . . . pag. 164
4. Come si conduce la virtù al dominio. . » 172
5. L'ideale morale . . . . . » 182
A. Per la critica degli ideali . . . . . » 182
B. Critica dell' "uomo buono", del santo ecc. » 194
C. La calunnia delle cosiddette cattive qualità . . . . . » 200
D. Critica delle parole miglioramento, perfezionamento, elevazione . . . . . » 214
6. Considerazione conclusiva per la critica della morale . . . . . » 219

III. CRITICA DELLA FILOSOFIA . . . . . » 224
1. Considerazioni generali. . . . . » 224
2. Per la critica della filosofia greca . . » 236
3. Verità ed errori dei filosofi. . . . » 252
4. Considerazione conclusiva per la critica della filosofia. . . . . » 258

LIBRO TERZO. PRINCIPIO DI UNA NUOVA POSIZIONE DI VALORI . . . . » 263

I. LA VOLONTÀ DI POTENZA COME CONOSCENZA. . » 265
a) Metodo dell'indagine . . . . . » 265
b) Il principio della gnoseologia . . . » 266
c) La credenza nell' "io". Il soggetto. . . » 271
d) Biologia dell'impulso conoscitivo. Il prospettivismo . . . . . » 276
e) Il sorgere della ragione e della logica. . » 281
f) La coscienza . . . . . » 289
g) Il giudizio. Vero / falso. . . . . . » 292
h) Contro il causalismo . . . . . » 299
i) Cosa in sé e fenomeno. . . . . . » 306
k) Il bisogno metafisico . . . . . » 314
l) Il valore biologico della conoscenza . . » 330
m) La scienza. . . . . . » 331

II. LA VOLONTÀ DI POTENZA NELLA NATURA . . » 339
1. L'interpretazione meccanicistica del mondo . . . . . » 339
2. La volontà di potenza come vita . . » 349
a) Il processo organico. . . . . . » 349
b) L'uomo . . . . . » 355
3. Teoria della volontà di potenza e dei valori » 375

III. La volontà di potenza come società e come individuo . . . . . pag. 391
1. Società e Stato . . . . . » 391
2. L'individuo . . . . . » 413

IV. La volontà di potenza come arte. . . » 430

LIBRO QUARTO. DISCIPLINA E SELEZIONE. . . . . » 467

I. La gerarchia . . . . . » 469
1. La dottrina della gerarchia. . . . » 469
2. I forti e i deboli . . . . . » 471
3. L'aristocratico. . . . . » 506
4. I signori della terra . . . . . » 513
5. L'uomo grande . . . . . » 517
6. L'uomo supremo come legislatore dell'avvenire . . . . . » 522

II. Dioniso . . . . . » 532

III. L'eterno ritorno . . . . . » 555

Storia della volontà di potenza *di Maurizio Ferraris* . . . . . » 563

Tavola di concordanza . . . . . » 689

(Il piano su cui si basa l'ordinamento
della materia da noi effettuato è così esposto
nelle carte di Nietzsche:) *

LA VOLONTÀ DI POTENZA

SAGGIO DI UNA TRASVALUTAZIONE DI TUTTI I VALORI

Libro primo:
IL NICHILISMO EUROPEO

Libro secondo:
CRITICA DEI VALORI SUPREMI FINORA RICONOSCIUTI

Libro terzo:
PRINCIPIO DI UNA NUOVA POSIZIONE DI VALORI

Libro quarto:
DISCIPLINA E SELEZIONE

progettato il 17 marzo 1887, a Nizza

* Nota dei curatori dell'edizione 1906.

PREFAZIONE

1.

Le grandi cose esigono che se ne taccia o se ne parli con grandezza: con grandezza, cioè con innocenza: cinicamente.

2.

Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Io descrivo ciò che viene, ciò che non può più venire in altro modo: *l'insorgere* del *nichilismo*. Questa storia può essere narrata già ora: perché qui è all'opera la stessa necessità. Un tale avvenire parla già per cento segni, questo destino si annuncia ovunque: già tutte le orecchie sono tese per questa musica dell'avvenire. Tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo con un tormento e una tensione che cresce di decennio in decennio, come se tendesse a una catastrofe: inquieta, violenta, impetuosa: come una corrente che vuol giungere *alla fine*, che non riflette più, che ha paura di riflettere.

3.

Chi prende qui la parola, viceversa, sinora non ha fatto altro che *riflettere*: come filosofo ed eremita per istinto, che trovò vantaggio nell'appartarsi, nel restar fuori, nella pazienza, nell'indugio, nel ritardare, come uno spirito audace, indagatore e tentatore che già si è smarrito in ogni labirinto dell'avvenire; come un uccello profeta, che *guarda indietro* mentre narra ciò che avverrà, come il primo ni-

chilista compiuto d'Europa, che ha già vissuto in sé il nichilismo sino alla fine — e ha il nichilismo *dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé.*

4.

Onde non si fraintenda il senso del titolo con cui voglio sia chiamato questo Vangelo dell'avvenire: "*La volontà di potenza*. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori" — con questa formula è espresso un *contromovimento*, rispetto al principio e al compito; un movimento che in un qualche futuro risolverà quel nichilismo compiuto, ma che però lo *presuppone*, logicamente e psicologicamente; e che assolutamente non può venire se non *dopo il nichilismo e dal nichilismo*. Infatti, perché è ormai *necessario* l'insorgere del nichilismo? Perché sono gli stessi valori che abbiamo avuto sinora a trarne le loro ultime conseguenze; perché il nichilismo è la logica, pensata sino alla fine, dei nostri grandi valori e ideali: perché dobbiamo prima vivere il nichilismo per giungere a intendere cosa fu veramente il *valore* di questi "valori"... In qualche modo, abbiamo necessità di *nuovi valori*.

LIBRO PRIMO

IL NICHILISMO EUROPEO

1.

1. Il nichilismo è davanti alla porta: donde ci viene questo che è il più inquietante fra tutti gli ospiti? Punto di partenza: è un *errore* rimandare allo "stato di necessità sociale", o alla "degenerazione fisiologica", o persino alla corruzione come alla *causa* del nichilismo. La nostra è l'epoca più dabbene e compassionevole. Una miseria, una miseria psichica, fisica, intellettuale non è punto capace per se stessa di produrre il nichilismo (cioè il rifiuto radicale di valore, senso, desiderabilità). Queste miserie permettono sempre interpretazioni del tutto diverse. Invece: in una interpretazione *perfettamente determinata*, in quella cristiano-morale, sta il nichilismo.

2. Il tramonto del cristianesimo — la sua *morale* (che ne è inscindibile) che si volge contro il Dio cristiano. (Il senso della veracità, altamente sviluppato dal cristianesimo, prova *nausea* di fronte alla falsità e alla menzogna di tutte le interpretazioni cristiane del mondo e della storia. Il "Dio è la verità" trasformato nella fanatica credenza: "tutto è falso". Buddismo dell'*azione*...)

3. La cosa decisiva è lo scetticismo rispetto alla morale. Il tramonto dell'interpretazione *morale* del mondo che non ha più nessuna *sanzione*, dopo aver tentato di rifugiarsi in un aldilà, finisce nel nichilismo. "Tutto è privo di senso" (l'irrealizzabilità di una interpretazione del mondo, a cui fu dedicato uno sforzo immane, suscita il sospetto che *tutte* le interpretazioni del mondo siano false): tratto buddistico, l'aspirazione al nulla. (Il buddismo indiano *non*

ha dietro di sé uno sviluppo fondamentalmente morale, perciò per esso nel nichilismo c'è soltanto una morale non superata: l'esistenza come punizione, combinata con l'esistenza come errore: quindi, l'errore come castigo, valutazione morale.) I tentativi filosofici di superare il "Dio morale" (Hegel, panteismo). Superamento degli ideali popolari: il saggio; il santo; il poeta. Antagonismo fra "vero" e "bello" e "buono".

4. Contro la "mancanza di senso" da un lato e contro i giudizi morali di valore dall'altro: fino a che punto ogni scienza e ogni filosofia è stata finora soggetta a giudizi morali? Non ci si guadagna in soprammercato l'ostilità della scienza? Oppure l'antiscientismo? Critica dello spinozismo. I giudizi cristiani di valore persistono ovunque nei sistemi socialisti e positivisti. Manca una *critica della morale cristiana*.

5. Le conseguenze nichilistiche dell'attuale scienza della natura (accanto ai suoi tentativi di svignarsela nell'aldilà). Dalla loro industria *segue* da ultimo una scomposizione di se stessi, un volgersi *contro se stessi*, un'antiscientificità. Da Copernico in poi, l'uomo rotola dal centro verso la *x*.

6. Le conseguenze nichilistiche nel pensiero politico e politico-economico, dove tutti i "princìpi" a poco a poco diventano teatro: l'alito della mediocrità, della compassione, dell'insincerità ecc. Il nazionalismo. L'anarchismo ecc. Castigo. Mancano il ceto e l'uomo che redima, mancano i giustificatori.

7. Le conseguenze nichilistiche della storia e degli "storici *pratici*", cioè dei romantici. La posizione dell'arte: assoluta *mancanza* d'originalità della sua posizione nel mondo moderno. Suo *opacizzarsi*. Il preteso "olimpismo" di Goethe.

8. L'arte e la preparazione del nichilismo. Romanticismo. (La conclusione dei *Nibelunghi* di Wagner.)

I.

IL NICHILISMO

1. *Il nichilismo come conseguenza dell'interpretazione del valore sin qui accordato all'esistenza*

2.

Che cosa significa nichilismo? Significa che *i valori supremi si svalutano*. Manca lo scopo. Manca la risposta al: perché?

3.

Il *nichilismo radicale* è la convinzione di un'assoluta insostenibilità dell'esistenza, quando si tratta dei valori supremi che si riconoscono, compresa l'opinione secondo cui noi non abbiamo il minimo diritto di porre un "aldilà" o un "in sé" delle cose, che sarebbe "divino", che sarebbe la morale in carne e ossa.

Questa idea è una conseguenza della "veridicità" matura, quindi anche una conseguenza della fede nella morale.

4.

Quali *vantaggi* offriva l'ipotesi morale cristiana?

1) assegnava all'uomo un *valore* assoluto, in contrasto con la sua piccolezza e accidentalità nel fiume del divenire e dello svanire;

2) serviva agli avvocati di Dio, in quanto *lasciava* al mondo, nonostante il male e il dolore, il carattere della *perfezione* — compresa la famosa "libertà": il male appariva pieno di *senso*;

3) attribuiva all'uomo una *conoscenza* di valori assoluti e così gli dava una *conoscenza adeguata* proprio per ciò che importa di più;

4) impediva che l'uomo si disprezzasse come uomo, che prendesse partito contro la vita e disperasse della conoscenza; fu un *mezzo di conservazione*.

In summa: la morale fu il grande *antidoto* contro il *nichilismo* pratico e teorico.

5.

Ma tra le forze che la morale portò a maturazione c'era la *veridicità*: *questa* finisce per volgersi contro la morale, ne scopre la *teleologia*, la considerazione *interessata* — e ora l'*intelligenza* di questa menzogna lungamente incarnata, che disperiamo di eliminare, agisce proprio come stimolante. Constatiamo ora in noi bisogni radicati dalla lunga interpretazione morale, che ora ci sembrano bisogni di falsità; d'altra parte, poiché sembra che il valore dipenda da loro, solo essi ci permettono di sopportare la vita. Questo antagonismo — *non* apprezzare quello che conosciamo e non *poter* più *legittimamente* apprezzare ciò che vorremmo darci a intendere — genera un processo di dissoluzione.

6.

Ecco *l'antinomia*.

In quanto crediamo alla morale, *condanniamo* l'esistenza.

7.

I valori supremi, al cui servizio l'uomo *dovrebbe* vivere, specie se lo avessero in pugno in modo pesante e oneroso — questi *valori sociali* furono edificati per *farli risuonare più forte*, quasi fossero ordini di Dio, o "realtà", o mondo "vero", speranza e mondo *futuro* oltre l'uomo. Oggi, che si fa chiara la meschina origine di questi valori, il Tutto ci sembra svalutato, diventato "privo di senso" — ma questa è soltanto una fase di *transizione*.

8.

La conseguenza nichilistica (la fede nella mancanza di valore) come conseguenza della valutazione morale:

l'egoismo non ci dice più nulla (persino dopo avere compreso l'inevitabilità dell'egoismo); *il necessario ci lascia indifferenti* (persino dopo avere compreso l'impossibilità di un *liberum arbitrium* e di una "libertà intelligibile"). Vediamo che non raggiungiamo la sfera in cui abbiamo collocato i nostri valori — ma con ciò l'altra sfera, quella in cui viviamo, non ha *ancora affatto* guadagnato in valore; al contrario, siamo *stanchi*, perché abbiamo perduto l'impulso principale. "Tutto è stato vano!"

9.

Il pessimismo come prodromo del nichilismo.

10.

Il pessimismo come forza — in che? Nell'energia della sua logica, come anarchismo e nichilismo, come analitica.

Pessimismo come tramonto — in che? Come intenerimento, come nervosità cosmopolita, come "*tout comprendre*" e storicismo.

La tensione critica: gli estremi si esibiscono e diventano preponderanti.

11.

La logica del pessimismo fino all'ultimo nichilismo: che cosa la agita? Concetto della *mancanza di valore*, *mancanza di senso*: in quale misura le valutazioni morali si trovano dietro tutti gli altri valori superiori.

Risultato: *i giudizi morali di valore sono condanne, negazioni; la morale è volgere le spalle alla volontà di esistere.*

12.

CADUTA DEI VALORI COSMOLOGICI

A.

Il *nichilismo* come *condizione psicologica* dovrà subentrare in primo luogo se avremo cercato un "senso" in tutto ciò che avviene, senso che non vi si trova: così che il cercatore finisce per perdersi d'animo. In questo caso, nichilismo è diventare consapevoli della lunga *dissipazione*

di forza, il tormento dell'"invano", l'incertezza, la mancanza di occasioni per un ristoro qualsiasi, per acquietarsi ancora in qualche luogo — la vergogna di se stessi, come se ci si fosse troppo a lungo *ingannati*... Quel *senso* avrebbe potuto essere l'"osservanza" di un canone morale supremo in ogni occasione, l'ordinamento morale del mondo; o l'aumento dell'amore e dell'armonia nei rapporti fra le creature; o l'avvicinarsi a uno stato di felicità universale; o perfino lo scagliarsi verso uno stato di annientamento universale — uno scopo è sempre un senso.

L'elemento comune a tutte queste rappresentazioni è che un qualcosa debba essere *raggiunto* attraverso il processo in questione — e ora si comprende che col divenire *nulla* si ha di mira, *nulla* si raggiunge... Onde la delusione circa un preteso *scopo del divenire* come causa del nichilismo: sia in rapporto a un fine ben determinato, sia che, generalizzando, si tratti di constatare l'insufficienza di tutte le ipotesi finalistiche sinora formulate, riguardanti l'intera "evoluzione" (l'uomo *non più* collaboratore, e men che mai centro del divenire).

In *secondo luogo* il nichilismo come stato psicologico subentra quando si sia posta una *totalità*, una *sistematizzazione*, perfino un'*organizzazione* in ogni accadimento e nell'insieme di tutto ciò che avviene: così che l'anima assetata di ammirazione e di venerazione si libra nella rappresentazione complessiva di una suprema forma di dominio e di governo (se è l'anima di un logico, allora per far quadrare tutto bastano già l'assoluta consequenzialità e la dialettica reale...). Una specie di unità, una qualche forma di "monismo"; e in conseguenza di questa fede l'uomo, vivendo in un sentimento di profonda connessione e dipendenza da un Tutto a lui infinitamente superiore, è un modo della divinità... "Il bene del Tutto esige il sacrificio del singolo"... Ma guarda un po': questo Tutto non esiste! In fondo, l'uomo ha perduto la fede nel proprio valore, se attraverso questo valore non agisce un Tutto infinitamente pieno di valore: ossia ha concepito un tale Tutto *per poter credere al proprio valore*.

Il nichilismo come stato psicologico ha ancora una *terza* e *ultima* forma. Date queste due *idee*, che col divenire non si debba mirare a nulla, e che nella totalità del dive-

nire non domini alcuna grande unità in cui il singolo possa interamente immergersi come in un elemento di supremo valore, resta come *scappatoia* il condannare tutto questo mondo del divenire come illusione e inventare un mondo che si trovi di là da quello, come mondo *vero*. Ma non appena l'uomo si accorge che questo mondo è stato predisposto soltanto per bisogni psicologici, e senza alcun diritto, allora sorge l'ultima forma del nichilismo, che implica l'*incredulità in un mondo metafisico* — che si vieta la credenza in un mondo *vero*. Da questo punto di vista si ammette la realtà del divenire come *unica* realtà, ci si vieta ogni sorta di passaggio segreto verso retromondi e false divinità — ma *questo mondo, per sopportarlo, bisogna rinnegarlo*.

Alla fine, che cosa è avvenuto? Si è mirato al *sentimento* della *mancanza di valore* quando si è compreso che né con il concetto di "*scopo*", né con quello di "*unità*", né con quello di "*verità*" può essere legittimamente interpretato il carattere complessivo dell'esistenza. Né si mira più a nulla, né si raggiunge più nulla; manca l'unità che raccoglie la molteplicità degli eventi: il carattere dell'esistenza non è "vero", è *falso*... Non si ha più assolutamente alcun motivo per persuadersi della favola di un mondo vero...

In breve: le categorie di "scopo", "unità", "essere", con cui abbiamo attribuito un valore al mondo, sono di nuovo *ritirate* da noi — e ora il mondo sembra *privo di valore*...

B.

Posto che noi abbiamo riconosciuto in che misura non sia lecito interpretare il mondo con queste *tre* categorie e che secondo questa opinione il mondo comincia a diventare per noi privo di valore, allora dobbiamo per forza domandarci *donde* provenga la nostra fede in queste tre categorie — vediamo se non sia possibile revocare *loro* la fede. Quando avremo *svalutato* queste tre categorie, la dimostrazione della loro inapplicabilità al Tutto non sarà più una ragione per *svalutare l'universo*.

Risultato: *la fede nelle categorie della ragione* è la causa del nichilismo, noi abbiamo commisurato il valore del mondo a categorie *che si riferiscono a un mondo puramente fittizio*.

***

Conclusione: *tutti* i valori coi quali abbiamo finora tentato in primo luogo di rendere il mondo apprezzabile per noi e che hanno finito appunto per *svalutarlo* quando si sono dimostrati inapplicabili — tutti questi valori, riconsiderati psicologicamente, sono i risultati di determinate prospettive utilitaristiche, stabilite per conservare e accrescere l'immagine dell'uomo come dominatore, ed erroneamente *proiettate* nell'essenza delle cose. È sempre la *ingenuità iperbolica* dell'uomo: quella di porsi come senso e criterio di valore delle cose.

13.

Il nichilismo rappresenta una fase di transizione patologica (patologica è l'enorme generalizzazione, la conclusione secondo cui *non c'è alcun senso*): sia che le forze produttive non siano ancora abbastanza vigorose, sia che la *décadence* esiti ancora e non abbia ancora trovato i suoi rimedi.

Presupposto di questa ipotesi: che non esista *alcuna verità*; che non esista una natura assoluta delle cose, la "cosa in sé". *Ciò stesso è nichilismo, e il nichilismo estremo.* E pone il valore delle cose precisamente in questo: che a tale valore non corrisponda, né mai sia corrisposta, *alcuna* realtà, ma solo un sintomo della forza di *coloro che pongono il valore*, una semplificazione *ai fini della vita.*

14.

I valori e le loro variazioni sono proporzionali alla *crescita di potenza di chi pone il valore.*

La misura della *incredulità*, della "libertà di spirito" che viene concessa, come *espressione del crescere in potenza.*

"Nichilismo" come ideale della *suprema potenza* dello spirito, della vita sovrabbondante: in parte distruttore, in parte ironico.

15.

Che cos'è una *credenza*? Come sorge? Ogni credenza è un *tener per vero.*

La forma estrema del nichilismo sarebbe: che *ogni* credenza, ogni "tener per vero" sia necessariamente falso,

perché non esiste affatto un mondo *vero*. Di conseguenza: *un'apparenza prospettivistica*, la cui origine si trova in noi (in quanto abbiamo continuamente *necessità* di un mondo angusto, ristretto, semplificato).

Misura della forza è il grado in cui ci possiamo confessare un *carattere specioso*, la necessità della menzogna, senza andare in rovina.

In questa misura il nichilismo, come *negazione* di un mondo vero, di un Essere, *potrebbe essere un pensiero divino*.

16.

Quando siamo "delusi", non lo siamo in rapporto alla vita, ma perché abbiamo aperto gli occhi sulle "cose desiderabili" di ogni genere. Guardiamo con sarcasmo ciò che si chiama "ideale": ci disprezziamo solo perché non possiamo domare in ogni momento quell'assurda emozione che si chiama "idealismo". La *cattiva abitudine* è più forte della collera del *deluso*.

17.

In quale misura il nichilismo di Schopenhauer è sempre la conseguenza del medesimo ideale che ha creato il teismo cristiano. Il grado di certezza rispetto a ciò che è sommamente desiderabile, ai valori supremi, alla suprema perfezione, era così grande che i filosofi *muovevano* da essa come da una *assoluta certezza a priori*: con Dio alla sommità, come una verità data. "Diventare uguali a Dio", "annullarsi in Dio": queste furono per millenni le cose desiderate con maggiore ingenuità e convinzione. (Ma una cosa che convince, non per questo è vera: è soltanto *convincente*. Nota per gli asini.)

Si è disimparato a concedere a quella posizione di ideali anche la *realtà personale*: siamo diventati atei. Ma si è davvero rinunciato all'ideale? Gli ultimi metafisici, in fondo, continuavano a cercarvi la vera "realtà", la "cosa in sé", in rapporto alla quale tutto il resto è soltanto apparenza. Il loro dogma è che, poiché il nostro mondo dei fenomeni *non è* così evidentemente l'espressione di quell'ideale, non è, proprio perciò, "vero", e in fondo nemmeno riconduce a quel mondo metafisico come a una causa.

L'incondizionato, in quanto è quella perfezione suprema, non può fornire il motivo di tutto ciò che è condizionato. Schopenhauer, che voleva che così non fosse, ebbe bisogno di figurarsi quel fondamento metafisico come opposto all'ideale, come "cattiva, cieca volontà", e tale opposto poté allora essere "ciò che appare", ciò che si manifesta nel mondo dei fenomeni. Ma anche così non rinunciò a quell'assoluto ideale: sgattaiolò...

(A Kant l'ipotesi della "libertà intelligibile" parve necessaria per sgravare l'*ens perfectum* dalla responsabilità del fatto che *questo* mondo fosse così, insomma per spiegare il male e il peccato: logica scandalosa in un filosofo...)

18.

Il segno più generale dell'epoca moderna: l'uomo ha incredibilmente perduto *dignità* ai propri occhi. Fu a lungo il centro e l'eroe dell'intera tragedia dell'esistenza; poi almeno si sforzò di dimostrarsi imparentato con il lato dell'esistenza più decisivo e in sé pieno di valore, come fanno tutti i metafisici, che vogliono tener ferma la *divinità dell'uomo* con la loro credenza che i valori morali siano valori cardinali. Chi lasciò perdere Dio si attenne tanto più strettamente alla credenza nella morale.

19.

Ogni posizione di valori puramente *morale* (come ad esempio quella buddista) *finisce nel nichilismo*: questo è da attendersi per l'Europa! Si crede di cavarsela con un moralismo privo di retroterra religioso: ma con ciò risulta *necessaria* la via che porta al nichilismo. Nella religione non siamo costretti a considerare *noi stessi* come impositori di valori.

20.

La domanda del nichilismo "a che scopo?" proviene dall'uso finora invalso, in forza del quale lo scopo sembrava posto, dato, reclamato *dall'esterno*, cioè da una qualche *autorità sovrumana*. Da quando si è disimparato a credere in lei, si cerca comunque, seguendo l'antica abitudine, un'*altra* autorità, che sappia *parlare assolutamente* e *possa*

imporre scopi e *compiti*. L'autorità della *coscienza* viene ora in primo piano (la *morale* diventa tanto più imperativa quanto più è emancipata dalla teologia) come succedaneo di un'autorità *personale*. Oppure l'autorità della *ragione*. Oppure l'*istinto sociale* (il gregge). Oppure la *storia*, con uno spirito immanente che ha il suo scopo in sé e a cui ci si *può rimettere*. Si vorrebbe *evitare* la volontà, il *volere* uno scopo, il rischio di darsi uno scopo; si vorrebbe deporre la responsabilità (si accetterebbe il *fatalismo*). Finalmente: la *felicità*, e, con un po' di tartuferia, *la felicità del maggior numero*.

Ci si dice:

1) uno scopo determinato non è affatto necessario;

2) non lo si può affatto preconizzare.

Proprio ora, quando la *volontà* sarebbe *necessaria al massimo della sua forza*, è più *debole* e *pusillanime* che mai. *Assoluta sfiducia verso la forza organizzatrice* della volontà *applicabile al tutto*.

21.

Il nichilista compiuto. L'occhio del nichilista *idealizza fino alla bruttezza*, è infedele ai suoi ricordi: li lascia cadere, sfogliarsi; non li protegge dallo scolorirsi come cadaveri; pallore che la debolezza versa su ciò che è lontano e passato. E ciò che il nichilista non fa verso di sé, non lo fa nemmeno verso l'intero passato degli uomini: e lo lascia cadere.

22.

Nichilismo. È cosa *ambigua*.

A. Nichilismo come segno della *accresciuta potenza dello spirito*: come *nichilismo attivo*.

B. Nichilismo come *declino e ritrarsi della potenza dello spirito*: il nichilismo *passivo*.

23.

Il nichilismo come stato *normale*.

Può essere un segno di *forza*, la forza dello spirito può essere cresciuta al punto che le sembrino inadeguati i fini

sinora ammessi ("convinzioni", articoli di fede: una fede infatti esprime generalmente la costrizione esercitata da *condizioni d'esistenza*, una sottomissione all'autorità di circostanze nelle quali un essere *prospera, cresce, acquista potenza*...); d'altro lato, può essere un segno di *forza che non basta* a porsi adesso nuovamente *in modo produttivo* uno scopo, un perché, una fede.

Raggiunge il suo *massimo* di forza relativa come violenza *distruttiva*: *come nichilismo attivo*.

Il suo contrario sarebbe il nichilismo *stanco* che non *attacca* più: la sua forma più celebre è il buddismo: come nichilismo *passivizzante*, così che gli scopi e i valori *finora ammessi* sono inadeguati e non trovano più fede — e la sintesi dei valori e degli scopi sulla quale riposa ogni cultura forte si dissolve e i singoli valori si fanno guerra: *disgregazione* — e tutto ciò che ricrea, guarisce, calma, stordisce, viene in prima linea sotto diversi *travestimenti*: religioso, o morale, o politico, o estetico ecc.

24.

Il nichilismo non è soltanto un rimuginare sull' "invano!", e non è soltanto la credenza che tutto meriti di perire: si intenta un processo e il verdetto è una *condanna a morte*... Ciò, se si vuole, è *illogico*: ma il nichilista non crede di dover essere per forza logico... È la condizione di spiriti e volontà forti: e a queste volontà non è possibile fermarsi al no del "giudizio": il *no dell'azione* proviene dalla loro natura. L'annientamento per mezzo del giudizio seconda l'annientamento per mezzo della mano.

25.

Per la genesi del nichilista. Solo tardi si ha il coraggio di ciò che propriamente si *sa*. Solo da poco tempo mi sono confessato di essere stato fondamentalmente nichilista: l'energia, la *nonchalance* con cui procedetti come nichilista mi ingannò su questo fatto fondamentale. Se si va incontro a uno scopo, sembra impossibile che la "mancanza di scopo in sé" sia il nostro dogma.

26.

Il pessimismo dei forti; l'"*a che scopo*?" dopo una lotta terribile, perfino dopo la vittoria. Che un qualcosa sia cento volte *più importante* della domanda se noi stiamo bene o male è un istinto fondamentale di tutte le nature forti — e di conseguenza anche della domanda se *gli altri* stiano bene o male. In breve, che noi abbiamo uno scopo, per amore del quale non si esita a compiere *sacrifici umani*, a correre ogni pericolo, a prendere su di sé ogni male e il male peggiore: *la grande passione*.

2. *Altre cause del nichilismo*

27.

Cause del nichilismo: 1) manca la *specie superiore*, cioè quella la cui inesauribile fecondità e potenza conserva la fede nell'uomo. (Si pensi a ciò che si deve a Napoleone: quasi tutte le più alte speranze di questo secolo.)

2) *La specie inferiore* ("gregge", "massa", "società") disimpara la modestia e gonfia i suoi bisogni fino a farne valori *cosmici* e *metafisici*. Con ciò tutta l'esistenza è *volgarizzata*: infatti, nella misura in cui regna, la massa tiranneggia le *eccezioni*, tanto che queste perdono la fede in sé e diventano *nichilisti*.

Tutti i tentativi *di escogitare tipi superiori* ("il romanticismo"; l'artista, il filosofo — contro il tentativo di Carlyle di attribuire a costoro i supremi valori morali).

La *resistenza* ai tipi superiori, come risultato.

Tramonto e incertezza di tutti i tipi superiori. La lotta contro il genio ("poesia popolare" ecc.). La compassione per gli umili e i sofferenti come *criterio* dell'*elevatezza dell'animo*.

Manca il filosofo, l'interprete dell'azione, *non* solo colui che ne trae una poesiola.

28.

Il nichilismo *imperfetto*, sue forme: ci stiamo in mezzo.

I *tentativi di sfuggire al nichilismo* senza trasvalutarne i valori sortiscono l'effetto opposto, acutizzano il problema.

29.

I modi di stordire se stessi. Dentro di sé: non sapere donde si viene. Il *vuoto*. Tentativo di cavarsela inebriandosi: ebbrezza come musica, ebbrezza come crudeltà nel piacere tragico della rovina di ciò che è più nobile, ebbrezza come cieco entusiasmo per singoli *uomini* o *tempi* (o come odio ecc.). Tentativo di lavorare senza pensare, come strumento della scienza. Essere tutt'occhi per i molti piccoli godimenti, ad esempio anche come accumulatori di conoscenze. Modestia verso di sé. Generalizzare la modestia verso di sé facendone un "pathos"; la mistica, il *piacere voluttuoso* dell'eterno vuoto; "l'arte per l'arte" ("*le fait*"), la "pura conoscenza" come narcotico contro la nausea di sé; un qualche lavoro costante, un qualche piccolo stupido fanatismo, *quello che capita*; la confusione di tutti i mezzi, malattia provocata dalla smoderatezza generale (la crapula uccide il piacere).

1) Debolezza di volontà come risultato.

2) Di contro, il *sentimento* dell'estrema fierezza e l'umiliazione di una meschina debolezza.

30.

Viene il tempo in cui dobbiamo *pagare il fio* per essere stati *cristiani* durante due millenni: perdiamo la forza di gravità che ci faceva vivere — per un certo tempo non sappiamo donde veniamo né dove andiamo. Ci precipitiamo improvvisamente nei valori *opposti*, con la stessa energia che ha creato nell'uomo precisamente una simile estrema *sopravvalutazione* dell'uomo.

Ora è tutto completamente falso — "parola", caos, debole o esaltato:

a) si cerca una specie di *soluzione terrena*, ma nel medesimo senso in cui si cerca il *trionfo definitivo* della verità, dell'amore, della giustizia; il socialismo: "uguaglianza delle persone";

b) si cerca pure di conservare l'*ideale della morale* (con preminenza del non-egoistico, dell'abnegazione, della negazione della volontà);

c) si cerca perfino di conservare l'"aldilà"; magari soltanto come una *x* antilogica: ma lo si interpreta tosto in

modo che se ne possa trarre una specie di consolazione metafisica vecchio stile;

d) si cerca di leggere negli eventi la *guida divina vecchio stile*, l'ordine delle cose che premia, punisce, educa, conduce verso il *meglio*;

e) ora come allora si crede al bene e al male, così da considerare come *compito* la vittoria del bene e l'annientamento del male (questo è inglese: caso tipico, quella testa piatta che fu John Stuart *Mill*);

f) il disprezzo della "naturalezza", del desiderio, dell'*ego*: tentativo di intendere persino la più alta intellettualità e l'arte come conseguenza di una spersonalizzazione e come "*désintéressement*";

g) si permette alla *Chiesa* di mischiarsi ancora nelle esperienze essenziali e nei momenti capitali della vita dell'individuo, per dar loro una *consacrazione*, un *senso superiore*; abbiamo ancora uno "Stato cristiano", il "matrimonio cristiano".

31.

Ci furono epoche più pensose e rovinate dal pensiero di quanto sia la nostra: epoche come, ad esempio, quella in cui comparve Buddha, in cui il popolo stesso, dopo secoli di liti settarie, si trovò infine così profondamente sperduto negli abissi delle opinioni dottrinarie della filosofia, come in certi tempi i popoli europei nelle sottigliezze del dogma religioso. Ci si può almeno, in grazia della "letteratura" e della stampa, lasciar traviare a pensare grandi cose dello "spirito" del nostro tempo; milioni di spiritisti e un cristianesimo con esercizi ginnastici, di quella orribile bruttezza che contraddistingue tutte le invenzioni inglesi, lo provano e offrono migliori punti di vista — una testimonianza a proprio sfavore.

Il pessimismo europeo è ancora ai suoi inizi: non ha ancora quella abnorme, nostalgica fissità dello sguardo in cui il nulla si specchia che una volta ebbe in India; ha ancora troppo di "costruito" e non di "divenuto", è troppo un pessimismo di dotti e di poeti; credo inoltre che una buona parte di esso sia escogitata e inventata, "creata", ma non "*causa*".

32.

Critica del *pessimismo* finora esistente. Difesa del punto di vista eudemonico come finale riduzione alla domanda: che *senso* ha? Riduzione dell'oscuramento.

Il *nostro* pessimismo: il mondo non si merita *ciò* che credevamo — la nostra stessa fede ha talmente aumentato il nostro impulso verso la conoscenza che oggi *dobbiamo* dire così. In primo luogo si ritiene che il mondo abbia minor valore, lo *si sente anzitutto così* — solo in questo senso noi siamo pessimisti, ossia con la volontà di confessarci senza riguardi questa trasformazione di valori e di non mentire a noi stessi, di non ricantarci sempre la vecchia canzone.

Appunto in ciò troviamo la passione che ci spinge a cercare *nuovi valori. In summa*: il mondo potrebbe essere molto più degno di quanto non credessimo, dobbiamo *smascherare l'ingenuità dei nostri ideali*, e anche scoprire che forse con la coscienza di dare a quell'ideale la più alta interpretazione non abbiamo dato alla nostra esistenza umana nemmeno un valore mediamente giusto.

Che cosa fu *divinizzato*? L'istinto del valore in seno al *gruppo* (ciò che ne permise la durata).

Che cosa fu *calunniato*? Ciò che *separava* gli uomini superiori dagli inferiori, gli istinti che creavano abissi.

33.

Cause dell'*insorgere del pessimismo*:

1) gli istinti della vita più possenti e gravidi di avvenire furono sinora *calunniati*, così che sulla vita pesa una maledizione;

2) la crescente virtù, l'onore e la più audace diffidenza dell'uomo comprendono che questi istinti *non possono essere disgiunti* dalla vita, e si volgono allora contro la vita;

3) prosperano solo i *mediocri*, che non sentono affatto quel conflitto, fraintendono la specie superiore e la contrappongono a sé come immagine della degenerazione — e d'altra parte il mediocre, dandosi uno scopo e un senso, *si indigna* (nessuno sa più rispondere a un: a che scopo?).

4) Il rimpicciolimento, la capacità di soffrire, l'inquietudine, la fretta, il brulichio crescono continuamente, l'*at-*

tualizzazione di tutto questo movimento, della cosiddetta "civiltà", diventa sempre più facile, e l'individuo di fronte a questo enorme meccanismo *rinuncia* e si *sottomette*.

34.

Il pessimismo moderno è un'espressione dell'inutilità del mondo *moderno* — non già del mondo e dell'esistenza.

35.

La "preponderanza del *dolore sul piacere*" o viceversa (l'edonismo): queste due dottrine indicano già la via verso il nichilismo...

Perché qui in entrambi i casi non si pone nessun altro *senso ultimo* fuorché il fenomeno del piacere o della sofferenza.

Ma così parla una specie di uomini che non osa più stabilire una volontà, un'intenzione, un *senso*: per ogni specie sana di uomo il valore della vita non si misura affatto col criterio di queste cose secondarie. E sarebbe possibile che ci fosse una *preponderanza* di dolore e *tuttavia* una volontà potente un *dire di sì* alla vita, una necessità di tale preponderanza.

"La vita non vale la pena di essere vissuta"; "rassegnazione"; "perché le lacrime?"; modo di pensare fragile e sentimentale. "*Un monstre gai vaut mieux qu'un sentimental ennuyeux.*"

36.

Il nichilista filosofico è persuaso che tutto ciò che succede è privo di senso e vano: e non dovrebbe esistere alcun essere insensato e vano. Ma donde proviene questo: non dovrebbe? Dove si prende *questo* "senso", *questa* misura? Il nichilista ritiene in fondo che lo sguardo gettato sopra un simile Essere deserto e inutile agisca su un filosofo rendendolo *insoddisfatto*, deserto, disperato. Questa visione contraddice alla nostra più delicata sensibilità di filosofi. Si giunge a questa assurda valutazione: il carattere dell'esistenza *dovrebbe far piacere al filosofo*, se l'esistenza deve fondarsi sopra un buon diritto...

Ora, si capisce facilmente che piacere e dispiacere nel campo di ciò che succede possono solo avere il senso di un *mezzo*; resterebbe da domandarsi se in genere noi *potremmo* vedere il "senso", lo "scopo", se la questione della mancanza di senso o del suo opposto non sia insolubile per noi.

37.

Sviluppo *del pessimismo in nichilismo*. Snaturalizzazione dei *valori*. Scolastica dei valori. I valori, svincolati, idealizzati, in luogo di dominare l'azione e di guidarla, si volgono *contro* l'azione, condannandola.

Si sostituiscono i gradi e gli ordini naturali con gli opposti. Odio della gerarchia. Le opposizioni sono conformi a un'epoca plebea, perché *si comprendono* più facilmente.

Il mondo *rifiutato* di contro a un mondo costruito artificialmente, "vero, pieno di valore". Da ultimo: si scopre con che materiale si è edificato il "mondo vero": e ora non rimane più che il mondo rifiutato, e *si mette questa suprema delusione in conto alla condannabilità di quel mondo*.

Ed ecco il *nichilismo*: si sono conservati i *valori che giudicano* — e nient'altro!

Qui sorge il *problema della forza e della debolezza*:

1) i deboli ci si schiantano;
2) i più forti distruggono ciò che non va in pezzi;
3) i fortissimi superano i valori che giudicano.

L'epoca tragica è fatta di tutto questo.

3. *Il movimento nichilista come espressione della* décadence

38.

Si è recentemente molto abusato di una parola accidentale e sotto ogni aspetto inadatta: si parla dappertutto di *pessimismo*, si lotta per stabilire chi, tra pessimismo e ottimismo, abbia ragione. Non si è capito ciò che si tocca con mano: che il pessimismo non è un problema, ma un

sintomo, che questo nome dovrebbe essere sostituito con quello di "*nichilismo*", che chiedersi se non-essere sia meglio che essere è già una malattia, una decadenza, una idiosincrasia.

Il movimento pessimistico altro non è che l'espressione di una *décadence* fisiologica.

39.

Da comprendere: ogni specie di decadenza e di malattia non ha mai smesso di contribuire alle valutazioni d'insieme; e nelle valutazioni diventate dominanti la *décadence* è diventata senz'altro preponderante: non soltanto dobbiamo lottare contro le condizioni che sono conseguenza di tutta la presente miseria della degenerazione, ma *ogni décadence finora esistita* si è conservata, è rimasta *viva*. Una simile aberrazione complessiva dell'umanità dai suoi istinti generali, una simile generale *décadence* del giudizio di valore è il punto interrogativo *par excellence*, il vero enigma che l'animale "uomo" pone al filosofo.

40.

Il concetto di "décadence". La *degenerazione*, l'*andare in malora*, il *deperimento* non sono cose condannabili in sé: sono una conseguenza necessaria della vita, dell'incremento della vita. Il fenomeno della *décadence* è necessario quanto qualsiasi nascita e progresso della vita: non la si può *sopprimere*. Al contrario, la ragione vuole che *le si renda giustizia*.

È un'onta per tutti i sistematici del socialismo pensare che possano verificarsi circostanze, combinazioni sociali in cui il vizio, la malattia, il delitto, la prostituzione, la *miseria* non si svilupperebbero più... Ma ciò significa condannare la *vita*... Una società non è libera di restar giovane. E persino al colmo delle sue forze deve produrre lordume e rifiuti. Quanto più procede con energia e audacia, tanto più diventa ricca di falliti, di deformi, tanto più si avvicina al tramonto... Non si sopprime la vecchiaia con delle istituzioni. E nemmeno la malattia. E nemmeno il vizio.

41.

Idea fondamentale sull'essenza della *décadence*: *quelle che sinora furono considerate come le sue cause, ne sono invece le conseguenze.*

Con ciò si cambia l'intera prospettiva del *problema morale.*

Tutta la lotta morale contro il vizio, il lusso, il delitto e perfino contro la malattia si rivela come ingenuità, si rivela superflua: non si dà "miglioramento". (Contro il pentimento.)

La *décadence* stessa non è cosa che si debba combattere: è assolutamente necessaria e propria di ogni epoca e di ogni popolo. Da combattere con ogni forza è l'insinuarsi del contagio nelle parti sane dell'organismo.

Si fa questo? Si fa l'*opposto*. Appunto perciò i nostri sforzi sono volti a favore dell'*umanità*.

Come si rapportano a questa fondamentale questione *biologica* quelli che furono sinora i *valori supremi*? La filosofia, la religione, la morale, l'arte ecc.?

Cura: ad esempio il *militarismo*, da Napoleone in poi, che vide nella civiltà la sua naturale nemica.

42.

Quelle che sinora furono considerate le *cause della degenerazione*, ne sono le *conseguenze*.

Ma altresì, ciò che è considerato un *rimedio* contro la degenerazione è soltanto un *palliativo* contro certi suoi effetti: i "guariti" sono soltanto *un tipo di degenerati*.

Conseguenze della décadence: il vizio — la viziosità; la malattia — la morbosità; il delitto — la criminalità; il celibato — la sterilità; l'isterismo — la debolezza di volontà; l'alcolismo; il pessimismo; l'anarchismo; il libertinaggio (anche quello *spirituale*). I calunniatori disfattisti, scettici, distruttori.

43.

Per il *concetto* di "*décadence*".

1) Lo scetticismo è una conseguenza della *décadence*: e così pure il libertinaggio dello spirito.

2) La corruzione dei costumi è una conseguenza della *décadence* (debolezza dalla volontà, bisogno di energici stimolanti).

3) I metodi di cura psicologici e morali non mutano il corso della *décadence*, non reggono, sono fisiologicamente *nulli*. Sguardo nella *grande nullità* di queste pretenziose "reazioni"; sono forme di narcosi contro certi fenomeni fatali che ne risultano; non eliminano l'elemento morboso; sono spesso eroici tentativi di annullare l'uomo della *décadence*, di sopprimere un minimo della sua *nocività*.

4) Il nichilismo non è la causa, ma solo la logica della *décadence*.

5) Il "*buono*" e il "*cattivo*" non sono altro che due tipi della *décadence*: sono solidali in tutti i fenomeni fondamentali.

6) La *questione sociale* è una conseguenza della *décadence*.

7) Le malattie, e soprattutto le malattie dei nervi e del cervello, sono segni che viene a mancare la forza *difensiva* propria della natura forte; ne fa fede l'irritabilità, cosicché *piacere* e *dispiacere* diventano i problemi di primo piano.

44.

Tipi più generali della décadence.

1) *Credendo* di scegliere rimedi, si sceglie ciò che affretta l'esaurimento; fra questi c'è il cristianesimo (per citare il caso più importante di disfunzione dell'istinto); fra questi c'è il "progresso".

2) Si perde la *resistenza* agli stimoli, si viene a essere condizionati dal caso: si deformano e ingrandiscono le esperienze vissute facendone delle mostruosità... Una "spersonalizzazione", una disgregazione della volontà. A ciò appartiene un'intera specie di morale, quella altruistica, che ha sulle labbra la compassione: il suo tratto essenziale è la debolezza della personalità, onde *risuona* e trema continuamente come una corda troppo tesa... Un'estrema irritabilità...

3) Si scambia la causa con l'effetto: non si comprende la *décadence* come fisiologica, e nelle sue conseguenze si ravvisa la vera causa del malessere — a ciò appartiene tutta la morale religiosa...

4) Si aspira a uno stato in cui non si soffra più; la vita viene infatti sentita come causa di *mali*, si attribuisce agli stati di *incoscienza* e di insensibilità (sonno, svenimento) un valore incomparabilmente maggiore che agli stati coscienti; di qui una *metodica*...

45.

Per l'igiene dei "deboli". Tutto ciò che è fatto nella debolezza, fallisce. Morale: non fare niente. Ora, il male è questo, che precisamente la forza di mettere in mostra l'azione e di *non* reagire è particolarmente inferma sotto l'influsso della debolezza: e non si reagisce mai più rapidamente, né più ciecamente, di quando non si dovrebbe affatto reagire...

La forza di una natura si rivela nel differire e prorogare la reazione: una certa *ἀδιαφορία* le è tanto propria, quanto alla debolezza la mancanza della libertà del contromovimento, la precipitazione, il non poter reprimere l'"azione"... La volontà è debole; e la ricetta per mettersi al ripari dalle stupidaggini sarebbe avere una volontà forte e non fare *niente*.

Contradictio. Una specie di autodistruzione, l'istinto di conservazione è compromesso... *La debolezza nuoce* a se stessa... Questo è il tipo della *décadence*...

Effettivamente, troviamo uno smisurato meditare sui modi pratici di ottenere l'*impassibilità*. L'istinto è dunque sulla giusta pista, poiché il far nulla è più utile che il fare qualcosa...

Tutte le pratiche degli ordini religiosi, dei filosofi solitari, dei fachiri sono ispirate dalla esatta misura dei valori secondo cui una certa specie di uomini cura al meglio i propri interessi quando si impedisce il più possibile di agire.

Palliativo: l'assoluta obbedienza, l'attività macchinale, la separazione da uomini e cose che esigerebbero una immediata decisione e azione.

46.

Debolezza della volontà: questa è un'immagine che può indurre in errore. Infatti non esiste volontà, e quindi non esiste né una volontà debole, né una forte. La molteplicità e disaggregazione delle pulsioni, la mancanza di un lo-

ro sistema si manifesta come "volontà debole"; la loro coordinazione sotto il predominio di una sola si manifesta come "volontà forte" — nel primo caso abbiamo un'oscillazione e una mancanza di forza di gravità; nel secondo, la precisione e chiarezza dell'orientamento.

47.

Ciò che si trasmette per eredità non è la malattia, ma la *morbosità*: l'impotenza a resistere al pericolo di agenti esterni ecc., il crollo della resistenza. *Detto in termini morali*: la rassegnazione è l'umiltà di fronte al nemico.

Mi son chiesto se non si possano confrontare tutti questi supremi valori finora ammessi dalla filosofia, dalla morale e dalla religione coi valori delle persone *debilitate*, dei *malati di mente* e dei nevrastenici: essi presentano, in forma attenuata, i *medesimi mali*...

Il valore di tutti gli stati morbosi è questo, che mostrano in una lente d'ingrandimento certi stati che sono normali, ma difficilmente visibili proprio perché normali...

Sanità e *malattia* non sono cose sostanzialmente diverse, come credevano i medici antichi e ancor oggi certi empirici. Non bisogna farne principi o entità distinte, che si contendono l'organismo vivente, facendone il loro campo di battaglia. Queste sono storie vecchie, e chiacchiere che non servono più a niente. In realtà fra queste due forme di esistenza ci sono soltanto differenze di grado: l'esagerazione, la sproporzione, la disarmonia dei fenomeni normali costituiscono lo stato di malattia (Claude Bernard).*

Come il *male* può essere considerato eccesso, disarmonia, sproposizione, così il *bene* può essere una *dieta preventiva* contro il pericolo dell'eccesso, della disarmonia e della sproporzione.

La *debolezza ereditaria* come sentimento *dominante*: causa dei valori supremi.

N.B. Si *vuole* la debolezza: perché?... Per lo più, perché si è *necessariamente* deboli.

L'*indebolimento* come *compito*: indebolimento dei desideri, dei sentimenti di piacere e dispiacere, della volon-

* Fisiologo francese (1813-1878).

tà di potenza, della volontà di sentire orgoglio e di voler possedere e possedere di più; l'*indebolimento* come umiltà; l'indebolimento come fede; l'indebolimento come ripugnanza e vergogna di tutto ciò che è naturale, come negazione della vita, come malattia e debolezza abituale... L'*indebolimento* come atto di rinuncia alla vendetta, alla resistenza, all'inimicizia e alla collera.

L'*errore* nella cura: non si vuole combattere la debolezza con un *système fortifiant*, ma con una specie di giustificazione e di *moralizzazione*, cioè con una *interpretazione*...

Lo *scambio* di due stati completamente diversi: ad esempio la *quiete della forza* che è essenzialmente un astenersi dalla reazione (il tipo degli Dei impassibili) — e la quiete dell'esaurimento, la rigidità, fino all'anestesia. Tutte le pratiche ascetico-filosofiche tendono alla seconda, ma in realtà intendono la prima... Infatti descrivono lo stato così raggiunto con attributi consoni a uno stato divino.

48.

Il fraintendimento più pericoloso. C'è un concetto che in apparenza non permette confusione alcuna, alcun equivoco: è quello dell'esaurimento. L'esaurimento può essere acquisito; può essere ereditato — in ogni caso cambia l'aspetto delle cose, *il valore delle cose*...

Al contrario di chi, per la pienezza che rappresenta e che sente, ne *trasmette* involontariamente una parte alle cose, le vede più piene, più possenti, più ricche d'avvenire, al contrario di colui che *può* sempre elargire — l'uomo esaurito rimpicciolisce e deforma tutto ciò che vede: *impoverisce il valore*: è dannoso.

Qui sembra che non ci si possa sbagliare: ciononostante, nella storia si dà il fatto spaventoso che gli esauriti siano sempre stati *scambiati* con quelli che si trovano nella loro pienezza — e questi con i più dannosi.

Il povero di vita, il debole, impoverisce ulteriormente la vita; il ricco di vita, il forte, la arricchisce... Il primo è un parassita della vita: il secondo è un donatore... Come è possibile confonderli?

Quando l'esaurito si presentava col contegno della massima attività ed energia (quando la degenerazione provo-

cava un eccesso di scarica spirituale o nervosa), allora lo si *scambiava* per il ricco... Che faceva paura... Il culto del *folle* è sempe anche il culto del ricco di vita, del potente. Il fanatico, l'ossesso, l'epilettico religioso, tutti gli eccentrici furono considerati come supremi tipi di potenza: come *divini*.

Questa specie di forza che suscita *paura* fu ritenuta sommamente divina: da essa l'autorità prese le mosse, qui si interpretava, si ascoltava, si cercava la *saggezza*... Di qui si sviluppò quasi ovunque una *volontà* di "divinizzazione", cioè della tipica degenerazione dello spirito, del corpo e dei nervi, un tentativo di trovare una via verso quella superiore forma dell'essere. Rendersi malati e pazzi, provocare i sintomi dello sfacelo significò diventare più forti, ancor più sovrumani, più temibili, più saggi. Si credette di diventare, in tal modo, così ricchi di potenza da poterne largire. Ovunque si cercò chi potesse largire.

Qui, quella che indusse in errore fu l'esperienza dell'*ebbrezza*... Questa *aumenta* in sommo grado il senso di potenza: di conseguenza, secondo un giudizio ingenuo, la *potenza*. Al sommo grado della potenza dovette trovarsi *il più ebbro*, l'estatico. (Ci sono due origini dell'*ebbrezza*: l'eccesso di pienezza di vita e uno stato di alimentazione patologica del cervello.)

49.

Esaurimento *acquisito*, non ereditato: *nutrizione* insufficiente, spesso per ignoranza circa la nutrizione, ad esempio presso i dotti; la *precocità* erotica: la maledizione, specialmente, della gioventù francese, e anzitutto della parigina; che esce dai licei già corrotta e insudiciata per entrare nel mondo, e non può più liberarsi dalla catena di inclinazioni spregevoli, ed è ironica e sdegnosa verso di sé — galeotti con ogni raffinatezza (del resto nella maggior parte dei casi è già un sintomo della *décadence* della razza e della famiglia, come ogni ipereccitabilità; e così pure il contagio dell'ambiente: anche lasciarsi determinare dall'ambiente è un segno di *décadence*); l'*alcolismo*, *non* l'istinto, ma l'abitudine, la stupida imitazione, il vile o vano adattamento a un *régime* dominante. Quanto fa bene

un ebreo fra i tedeschi! Quanta ottusità! Che bei capelli di grano, che occhi cerulei! La mancanza di *esprit* che traspare nella faccia, nella parola, nel contegno; il pigro stiracchiarsi, il bisogno tedesco di ricreazione, che non deriva da eccesso di lavoro, ma da una ripugnante eccitazione e sovraeccitazione provocata dagli alcolici...

50.

Teoria dell'esaurimento.

Il vizio, i malati di mente (ovvero gli artistoidi), i criminali, gli anarchici — queste non sono le classi *oppresse*, ma la *feccia* di tutte le classi della società qual è stata sinora...

Vedendo che tutti i nostri ceti sono pervasi da questi elementi, abbiamo compreso che la *società moderna* non è una "società", un "corpo", ma un insano conglomerato di *chandala* — una società che non ha più la forza di *evacuare*.

Mediante la vita in comune da secoli la *morbosità* diventa molto più profonda:

la virtù moderna
la spiritualità moderna } come forme patologiche
la nostra scienza

51.

Lo stato di corruzione. Si deve comprendere la coappartenenza fra tutte le forme di corruzione; e qui non dimenticare la corruzione cristiana (Pascal come tipo); e così pure la corruzione socialcomunista (ma conseguenza di quella cristiana); la *più alta* concezione sociale dei socialisti è la *più bassa* nella gerarchia delle società, la corruzione dell'"*aldilà*": come se al difuori del mondo reale, del divenire, ci fosse un mondo dell'ente.

Qui non ci può essere alcun *accomodamento*: qui si deve estirpare, annientare, portar guerra — si deve ancora *sradicare* ovunque il criterio di valore cristiano-nichilista e combatterlo sotto tutte le sue maschere... Ad esempio, della presente *sociologia*, della *musica* odierna, dell'odierno *pessimismo* (tutte forme dell'ideale di valore cristiano).

O l'una *o* l'altra cosa è *vera*: vero, qui, significa: ciò che eleva il tipo umano...

Il prete, il curatore di anime: forme di esistenza riprovevoli. Tutta l'educazione fu sinora inerme, senza punto d'appoggio, senza baricentro, affetta dalla contraddizione dei valori.

52.

La natura non è immorale quando è spietata con i degenerati: l'incremento dei mali fisiologici e morali nel genere umano è viceversa *la conseguenza di una morale inferma e innaturale*. La sensibilità della maggioranza degli uomini è malaticcia e innaturale.

Da che cosa dipende il fatto che l'umanità sia *corrotta* moralmente e fisiologicamente? Quando un organo è *alterato*, il corpo va in rovina. Non si può ricondurre il *diritto dell'altruisimo* alla fisiologia e nemmeno il diritto all'aiuto all'uguaglianza dei destini: tutti questi sono premi per i degenerati e per i falliti.

Non c'è *solidarietà* in una società in cui si trovano elementi infecondi, improduttivi e distruttivi; che del resto avranno discendenti ancor più degenerati.

53.

C'è un effetto profondo e perfettamente inconsapevole della *décadence* sugli ideali della scienza: tutta la nostra sociologia è la dimostrazione di questa tesi. Rimane da rimproverarle il fatto di conoscere per esperienza soltanto la *forma degenere* della società: e inevitabilmente prende i propri istinti di decadenza come norma del giudizio sociologico.

La vita *decadente* nell'Europa attuale formula in quegli istinti i suoi ideali sociali: si somigliano tutti, fino a confondersi con l'ideale di *vecchie* razze *sopravvissute*...

L'*istinto del gregge* poi — una potenza diventata oggi sovrana — è cosa fondamentalmente diversa dall'istinto di una *società aristocratica*: e il significato della somma dipende dal valore delle *unità*... Tutta la nostra sociologia non conosce altro istinto che quello del gregge, ossia della *somma degli zeri* — dove ogni zero ha "pari diritti", dove è virtù essere uno zero...

La valutazione con cui oggi vengono giudicate le diverse forme di società è perfettamente identica a quella che attribuisce alla *pace* un valore più alto che alla guerra; ma questo giudizio è antibiologico, è anzi un parto diabolico della *décadence* della vita... La vita è una conseguenza della guerra, la stessa società è un mezzo fatto per la guerra... Il signor Herbert Spencer è come biologo un *décadent*; è tale anche come moralista (trova alcunché di desiderabile nella *vittoria* dell'altruismo!!!).

54.

Ho la *fortuna* di avere ritrovato, dopo interi millenni di smarrimento e confusione, la via che conduce a un sì e a un no.

Io insegno a dir di no a tutto ciò che indebolisce — che esaurisce.

Io insegno a dir di sì a tutto ciò che rafforza, che accumula energia, che giustifica il sentimento della forza.

Finora non fu insegnata né l'una, né l'altra cosa: si insegnarono virtù, abnegazione, compassione, perfino negazione della vita... Sono tutti valori da esauriti.

Una lunga meditazione sulla fisiologia dell'esaurimento mi costrinse a chiedere fin dove i giudizi degli esauriti fossero penetrati nel mondo dei valori.

Il risultato cui giunsi fu oltremodo sorprendente, persino per me, che pure ero già di casa in molti mondi estranei: trovai che tutti i supremi giudizi di valore, tutti quelli che sono diventati padroni dell'umanità, almeno dell'umanità addomesticata, si possono ricondurre ai giudizi degli esauriti.

Tra i nomi più sacri prescelsi le tendenze distruttrici; si chiamò Dio ciò che indebolisce, che insegna la debolezza, infetta con la debolezza... Io trovai che l'"uomo buono" è una forma di autoaffermazione della *décadence*.

Quella virtù che ancora Schopenhauer insegnò essere la virtù suprema, l'unica, e il fondamento di tutte le virtù: proprio quella compassione, la riconobbi come più pericolosa di qualsiasi vizio. Ostacolare per principio la selezione della specie, la sua purificazione dagli scarti — si chiamò finora virtù *par excellence*...

Si deve tenere in onore la *fatalità*: la fatalità, che dice al debole: va' in malora!

Si chiamò *Dio* resistere al destino — rovinare e far imputridire l'umanità... Non si deve nominare il nome di Dio invano...

La razza è corrotta — non dai suoi vizi, ma dalla sua ignoranza; è corrotta perché non ha riconosciuto la corruzione come corruzione; le confusioni in campo fisiologico sono la causa di ogni male...

La virtù è il nostro grande malinteso.

Problema: come riuscirono gli esauriti a statuire le leggi dei valori? Con un'altra formulazione: come giunsero al potere quelli che sono gli ultimi? Come mai l'istinto dell'animale uomo poté essere messo a testa in giù?

4. *La crisi: il nichilismo e il pensiero del ritorno*

55.

Le posizioni estreme non sono sostituite da posizioni moderate, ma solo da altre estreme, però *capovolte*. Così la credenza nella assoluta immoralità della natura, nella mancanza di scopo e di senso, diventa la *passione* psicologicamente necessaria quando non tiene più la fede in Dio e in un ordinamento essenzialmente morale. Allora si presenta il nichilismo, *non* perché il disgusto per l'esistenza sia diventato più forte di prima, ma perché si è diventati in generale diffidenti verso un "senso" del male, anzi, dell'esistenza. *Una* interpretazione è crollata: ma poiché era ritenuta l'unica interpretazione, sembra che non ci sia più un senso dell'esistenza, che tutto sia *vano*.

***

Resta da dimostrare che questo "è vano" sia il carattere del nostro presente nichilismo. La diffidenza verso le nostre precedenti valutazioni culmina nella domanda: "Non sono forse tutti i 'valori' esche con cui la commedia tira in lungo senza che però si avvicini mai la soluzione?". La *durata*, con un "invano", senza scopo né meta, è il pensiero più *paralizzante*, specialmente se si capisce

di essere stati gabbati e in pari tempo non si ha la forza di non lasciarsi gabbare.

***

Pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza quale è, senza senso né scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un esito nel nulla: "l'eterno ritorno".

È questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (il "nonsenso") eterno!

Forma europea del buddismo: l'energia del sapere e della forza ci *costringe* a una simile credenza. È la *più scientifica* di tutte le ipotesi possibili. Noi neghiamo scopi finali: se l'esistenza avesse avuto uno scopo, lo avrebbe raggiunto.

***

Beninteso, qui si mira a un opposto del panteismo: poiché dire "tutto è perfetto, divino, eterno" *costringe ugualmente a credere nell'"eterno ritorno"*. Domanda: anche questa posizione affermativa del panteismo verso tutte le cose è resa impossibile dalla morale? In fondo, è superato soltanto il Dio morale. Ha senso immaginare un Dio "al di là del bene e del male"? Sarebbe possibile un panteismo in *questo* senso? Togliamo dal processo la nozione di finalità e *tuttavia* affermiamo il processo? Sarebbe questo il caso, se all'interno di tale processo in ogni suo momento si *raggiungesse* qualcosa — e sempe la stessa cosa. Spinoza conquistò questa posizione affermativa, sostenendo che ogni momento ha una necessità *logica*; e col suo istinto fondamentale di logico trionfò di un mondo *siffatto*.

***

Ma il suo è solo un caso isolato. Ogni *tratto caratteristico fondamentale*, che è alla base di *ogni* avvenimento, e che si esprime in ogni avvenimento, dovrebbe, se fosse sentito da un individuo come il tratto fondamentale del *suo* carattere, indurlo a benedire trionfando ciascun momento dell'esistenza universale. Ma importerebbe preci-

samente che ciascuno sentisse per se stesso, provando piacere, quel tratto caratteristico come buono, come prezioso.

***

Ora, la *morale* ha protetto dalla disperazione e dal salto nel nulla la vita di uomini e ceti che erano violentati e oppressi da altri *uomini*; infatti l'impotenza di fronte agli uomini, *non* già l'impotenza di fronte alla natura, genera la più disperata amarezza nei confronti dell'esistenza. La morale ha trattato i potenti, i violenti, i "signori" in genere come i nemici contro cui l'uomo comune doveva essere protetto, *cioè in primo luogo rincuorato, rafforzato*. Onde la morale ha insegnato a *odiare* e *disprezzare* nel modo più profondo la caratteristica fondamentale dei dominatori: *la loro volontà di potenza*. Sopprimere, negare, frantumare questa morale: sarebbe considerare l'istinto più odiato con un sentimento e una valutazione *capovolta*. Se il sofferente, l'oppresso *perdesse la credenza* di avere il diritto di disprezzare la volontà di potenza entrerebbe nello stadio della più disperata disperazione. Ciò accadrebbe se questo tratto fosse essenziale alla vita, se risultasse che perfino nella volontà di morale questa "volontà di potenza" fosse soltanto dissimulata, e che anche quell'odiare e disprezzare non fosse altro che una volontà di potenza. L'oppresso capirebbe di stare *sul medesimo terreno* dell'oppressore e di non possedere *alcun privilegio, alcuna superiorità nei suoi confronti*.

***

Al contrario! Non c'è nulla nella vita che abbia valore, fuorché il grado di potenza — supponendo appunto che la vita stessa sia volontà di potenza. La morale proteggeva i *falliti* dal nichilismo, attribuendo a *ognuno* un valore infinito, un valore metafisico, e inserendolo in un ordine che non corrisponde a quello della potenza e della gerarchia mondana: insegnava devozione, umiltà ecc. *Supponendo che la credenza in questa morale vada in malora*, i falliti non avrebbero più la loro consolazione — e *perirebbero*.

***

Il *perire* si presenta come un *rendersi giustizia da soli*, come una scelta istintiva di ciò che va *distrutto*. *Sintomi* di questa autodistruzione dei falliti: l'autovivisezione, l'avvelenamento, l'ubriacarsi, il romanticismo, soprattutto l'istintiva coazione a compiere atti con cui si fanno dei potenti i propri *nemici mortali* (in certo qual modo, allevando i propri carnefici), la *volontà di distruzione* come volontà di un istinto ancor più profondo dell'istinto dell'autodistruzione, della *volontà di annichilimento*.

***

Il nichilismo come sintomo del fatto che i falliti non hanno più alcuna consolazione: che distruggono per essere distrutti e, sciolti dalla morale, non hanno più alcuna ragione di "arrendersi" — che si mettono sul terreno del principio opposto e anche da parte loro *vogliono potenza*, obbligando i potenti a essere i loro carnefici. Questa è la forma europea del buddismo, l'*agire negando*, dopo che tutta l'esistenza ha perduto il suo "senso".

***

Non è neanche vero che la "miseria" sia diventata più grande: al contrario! "Dio, morale, rassegnazione" furono medicine per livelli di miseria terribili: il *nichilismo attivo* si presenta in condizioni relativamente assai più favorevoli. Già il fatto che la morale sia sentita come superata presuppone un notevole grado di cultura spirituale; e questa presuppone a sua volta un relativo benessere. Una certa stanchezza dello spirito, spinta attraverso la lunga lotta tra opinioni filosofiche fino allo scetticismo più disperato *di fronte* alla filosofia, contraddistingue del pari lo stato niente affatto *inferiore* di quei nichilisti. Si pensi in quali condizioni comparve Buddha. La dottrina dell'eterno ritorno avrebbe premesse *di sapienza* (e tali premesse ebbe l'insegnamento di Buddha, ad esempio il concetto di causalità ecc.).

***

E ora, che vuol dire "falliti"? Anzitutto, indaghiamo in senso *fisiologico*: non più politico. La più malsana specie di uomini in Europa (in tutti i ceti) forma il terreno di questo nichilismo: sentirà la credenza nell'eterno ritorno come una *maledizione*; una volta che se ne sia colpiti, non si indietreggia più di fronte a qualsiasi azione: non cancellare passivamente, ma *fare* cancellare tutto ciò che a questo livello è privo di senso e di scopo: benché sia soltanto uno spasimo, un moto di cieca collera nel capire che tutto esistette da ogni eternità, anche questo momento di nichilismo e di brama di distruzione. Il *valore d'una simile crisi* consiste nel *purificare*, nel concentrare gli elementi affini e nel far sì che si distruggono a vicenda, nell'imporre compiti comuni a uomini di pensieri opposti, mettendo in luce anche quelli tra loro che sono più deboli, più incerti, e nel dare così l'impulso a un *ordinamento* delle *forze*, dal punto di vista della salute: riconoscendo chi comanda come colui che comanda, e chi obbedisce come chi obbedisce. Naturalmente, a prescindere da ogni ordine sociale esistente.

***

Chi sono quelli che in ciò si riveleranno *più forti*? I più moderati, quelli che non hanno *bisogno* di alcun dogma estremo, quelli che non solo ammettono, ma amano una buona parte di caso, di nonsenso, quelli che possono pensare all'uomo riducendone notevolmente il valore senza perciò diventare piccoli e deboli: i più ricchi di salute, pari ai maggiori *malheurs* e quindi senza paura davanti ai *malheurs*, uomini *sicuri della loro potenza* e che rappresentano con cosciente fierezza la *raggiunta* forza dell'uomo.

***

Un uomo simile, come penserebbe all'eterno ritorno?

56.

PERIODI DEL NICHILISMO EUROPEO

Periodo della mancanza di chiarezza: dei tentativi di ogni genere per conservare l'antico e non lasciar passare il nuovo.

Periodo della chiarezza: si comprende che vecchio e nuovo sono antitesi fondamentali: gli antichi valori sono nati dalla vita al tramonto, i nuovi dalla vita in ascesa — si comprende che *tutti gli ideali antichi* sono nemici della vita (nati dalla *décadence* e determinanti la *décadence*, sebbene vestano lo splendido abito festivo della morale). Noi *comprendiamo* l'antico e non siamo di gran lunga abbastanza forti per alcunché di nuovo.

Il periodo dei tre grandi affetti: il disprezzo, la compassione, la distruzione.

Il periodo della catastrofe: l'avvento di una dottrina che *passa al vaglio* gli uomini... che spinge i deboli a decidersi — e anche i forti.

II.

PER LA STORIA DEL NICHILISMO EUROPEO

a) L'oscuramento moderno

57.

Amici miei, ce la siamo vista brutta, quando eravamo giovani: abbiamo sofferto della stessa gioventù come di una grave malattia. Questa è opera dell'epoca in cui siamo gettati — epoca di grande decadenza e disgregazione sempre peggiore, che con tutte le sue debolezze e anche con le sue migliori forze si oppone allo spirito della gioventù. La disgregazione, e quindi l'incertezza, è propria di quest'epoca: nulla poggia su una solida base e su una fede dura: si vive per domani, perché il posdomani è dubbio. Tutto è sdrucciolevole e pericoloso sul nostro cammino, e il ghiaccio che ancora ci sostiene è diventato ben sottile: noi tutti sentiamo il caldo sinistro soffio del vento del disgelo: qui dove ancora camminiamo, fra poco più nessuno *potrà* camminare!

58.

Se questa non è un'epoca di decadenza e di declino della forza vitale, allora è perlomeno un'epoca del *tentare* inconsulto e arbitrario; ed è verosimile che da una sovrabbondanza di esperimenti *falliti* nasca un'impressione complessiva di decadenza: e forse la cosa stessa, la *decadenza*.

59.

PER LA STORIA DELL'OSCURAMENTO MODERNO

I nomadi di Stato (funzionari ecc.): senza "patria".
Il tramonto della famiglia.

"L'uomo buono" come sintomo dell'esaurimento.
La giustizia come volontà di potenza (selezione).
Lussuria e nevrosi.
Musica nera — dov'è finita la musica che ricrea?
L'anarchico.
Disprezzo degli uomini, nausea.
Profondissima distinzione: quale delle due è creatrice, la fame o la sovrabbondanza? La prima genera *gli ideali del romanticismo*.
Innaturalità nordica.
Il bisogno di alcolici: la "miseria" degli operai.
Il nichilismo filosofico.

60.

Il lento sorgere ed elevarsi dei ceti medi e inferiori (comprese le infime specie di spirito e di corpo) che già cova abbondantemente prima della Rivoluzione francese e anche senza la rivoluzione avrebbe fatto il suo corso — e quindi in complesso la prevalenza del gregge su tutti i pastori e gli animali che lo guidano — porta con sé:

1) oscuramento dello spirito (la giustapposizione di un'*apparenza* stoica e di un'apparenza frivola di felicità, che è propria di una cultura distinta, scompare: si lasciano *vedere* e *udire* molte sofferenze che una volta si sopportavano e si nascondevano);

2) l'ipocrisia *morale* (un modo di volersi *distinguere* per mezzo della morale, ma mediante le virtù del gregge: compassione, previdenza, moderazione — che non vengono riconosciute e apprezzate qualora travalichino la portata del gregge);

3) una quantità di compassione e di simpatia *davvero* grande (trovarsi bene in grande compagnia, come avviene a tutti gli animali gregari, "il senso comune", la "patria", tutto ciò in cui non è preso in considerazione l'individuo).

61.

Il nostro tempo, col suo sforzo di soccorrere le miserie accidentali, di prevenirle e di combattere ed eliminare le eventualità spiacevoli, è un tempo di *poveri*. I nostri "ricchi", *questi* sono i più poveri! È *dimenticato* il vero *scopo* di ogni ricchezza!

62.

Critica *dell'uomo moderno*: "l'uomo buono", soltanto corrotto e traviato da cattive istituzioni (tiranni e preti); la ragione come autorità; la storia come superamento di errori; l'avvenire inteso come progresso; lo Stato cristiano, "il Dio degli eserciti"; il commercio cristiano dei sessi ossia il matrimonio; il regno della "giustizia", il culto dell' "umanità"; la "libertà".

L'attitudine *romantica* dell'uomo moderno: l'uomo nobile (Byron, Victor Hugo, George Sand); la nobile indignazione; la santificazione attraverso la passione (come vera "natura"); il parteggiare per gli oppressi e i falliti: parola d'ordine di storici e romanzieri; gli stoici del dovere; l' "abnegazione" come arte e come conoscenza; l'altruismo come la forma più menzognera dell'egoismo (utilitarismo), come l'egoismo più sentimentale.

Tutto ciò è secolo XVIII. Ciò che invece *non* abbiamo ereditato: la *insouciance*, la serenità, l'eleganza, la serenità spirituale. È cambiato il *tempo** dello spirito; il godimento procurato dalla finezza e dalla chiarezza spirituale ha fatto luogo al godimento del colore, dell'armonia, della massa, della realtà ecc. Il sensismo nelle cose dello spirito. In breve, è il secolo XVIII di *Rousseau*.

63.

Calcolando all'ingrosso, nell'attuale genere umano è raggiunta una prodigiosa quantità di *umanità*. Il fatto che in generale non lo si senta ne è la prova: siamo diventati così sensibili alle *piccole sventure* che ingiustamente sottovalutiamo ciò che si è raggiunto.

Qui si deve tener conto che c'è molta *décadence* e che, veduto con tali occhi, il nostro mondo *deve apparire* per forza cattivo e miserabile. Ma questi occhi hanno in ogni tempo visto la stessa cosa:

1) una certa sovreccitazione dello stesso sentimento morale;

---

* In italiano nel testo.

2) la quantità di amarezza e di oscuramento che il pessimismo porta con sé nei giudizi: entrambe le cose sono state rese preponderanti dalla rappresentazione *opposta*, per cui la nostra moralità è *messa male*.

Nella finanza, in tutto il commercio su scala planetaria, nei mezzi di trasporto si manifesta una prodigiosa dolce *fiducia* negli uomini... A ciò contribuisce anche:

3) la separazione della scienza dalle intenzioni religiose e morali: questo è un ottimo segno, che però per lo più è falsamente compreso.

Io tento a modo mio una giustificazione della storia.

64.

Il secondo buddismo — la catastrofe nichilista che pone fine alla cultura terrestre. Segno premonitore: il sopravvento della compassione. Lo strapazzo spirituale. La riduzione dei problemi a questioni di piacere o dispiacere. La gloria guerresca, che provoca un contraccolpo. Così pure il nazionalismo provoca un contromovimento, la più cordiale "fratellanza". L'impossibilità per la religione di continuare a lavorare con dogmi e favole.

65.

Ciò che oggi è maggiormente attaccato è l'istinto e la volontà della *tradizione*: tutte le istituzioni che a questo istinto devono la loro origine sono contrarie al gusto dello spirito moderno... In fondo non si pensa e non si fa nulla che non persegua lo scopo di estirpare alla radice il senso della tradizione. Si considera la tradizione come una fatalità: la si studia, la si riconosce (come una "eredità"), ma non la si *vuole*. La tensione della volontà su lunghi tratti di tempo, la scelta delle circostanze e delle valutazioni che permettono di disporre per millenni del futuro: proprio questo è estremamente antimoderno. Da ciò risulta che i principi *disorganizzatori* danno alla nostra epoca il suo carattere.

66.

"Siate semplici" — un invito che, rivolto a noi, bislacchi e incomprensibili "saggiatori di reni", è una semplice

sciocchezza... Siate naturali! Ma come, se siamo precisamente "innaturali"...

67.

I mezzi di una volta per ottenere delle creature *uguali* e durature attraverso lunghe serie di generazioni: proprietà terriera inalienabile, venerazione degli anziani (origine della credenza negli Dei e negli *eroi* come antenati).

Oggi il *frazionamento della proprietà terriera* rientra nella tendenza opposta. Un *giornale* invece della *preghiera* quotidiana, ferrovia, telegrafo. Accentramento di un'enorme quantità di interessi diversi in un'anima sola: che *perciò* deve essere molto forte e capace di trasformarsi.

68.

Perché tutto diventa *teatro*. All'uomo moderno manca un *istinto* sicuro (conseguenza di una *lunga omogenea forma di attività* d'una specie di uomini); l'incapacità di fornire qualcosa di *perfetto* ne è la semplice conseguenza — come singoli non è possibile mettersi in pari con questa scuola.

Ciò che crea una morale, un codice: il profondo istinto del fatto che solo l'*automatismo* rende possibile la perfezione nel vivere e nel creare.

Ma oggi abbiamo raggiunto il punto opposto, anzi, abbiamo *voluto* raggiungerlo — l'estrema consapevolezza, l'autotrasparenza dell'uomo e della storia; con ciò siamo al punto più distante dalla perfezione nell'essere, nel fare e nel volere; i nostri desideri, la nostra stessa volontà di conoscenza sono il sintomo di un'enorme *décadence*. Miriamo all'opposto di ciò che vogliono *razze forti*, *nature forti* — il comprendere è una *fine*...

Il fatto che la scienza sia possibile nel senso in cui oggi viene esercitata, dimostra che tutti gli istinti elementari, istinti di *legittima difesa* e di *protezione* della vita, non funzionano più. Non accumuliamo più, dilapidiamo i capitali degli antenati, anche nel modo in cui *conosciamo*.

69.

Tratto nichilistico:

a) Nelle *scienze della natura* ("mancanza di senso"), causalismo, meccanicismo. La "corrispondenza a leggi": un interludio, un rimasuglio.

b) Anche in *politica*; manca la fede nel *proprio* buon diritto, nella propria innocenza; regna la menzogna.

c) Anche in *economia politica*: l'abolizione della schiavitù; la mancanza di un ceto che redima, che *giustifichi* — il sorgere dell'anarchismo. "Educazione"?

d) Anche nella *storia*: il fatalismo, il darwinismo; gli ultimi tentativi di interpretare la storia in modo da trovarci ragione e divinità falliscono. Sentimentalismo di fronte al passato: non si sopporterebbe una biografia! (Anche qui il fenomenismo: il carattere come maschera; non ci sono fatti.)

e) Anche nell'*arte*: il romanticismo e il suo *contraccolpo* (ripugnanza per gli ideali e le bugie romantiche). Questo contraccolpo è morale in quanto senso di maggiore veracità, ma è pessimista. I puri "artisti" (indifferenti di fronte al contenuto). Psicologia da confessori e psicologia da puritani, due forme del romanticismo psicologico: ma anche qui il contraccolpo, il tentativo di atteggiarsi a "uomini" in senso puramente artistico — anche qui non si *osa* ancora la valutazione *opposta!*

70.

Contro la dottrina dell'influenza dell'ambiente e delle cause esterne: la forza interiore è infinitamente *superiore*; molte cose che sembrano un'influenza esterna sono soltanto un adattamento dall'interno. Precisamente i medesimi ambienti possono essere spiegati e utilizzati nel senso opposto: non ci sono fatti. Un genio *non* si spiega con simili condizioni genetiche.

71.

La "*modernità*" in analogia con la nutrizione e la digestione.

La sensibilità è indicibilmente più eccitabile (in veste moralistica: l'aumento della *compassione*); l'abbondanza di-

impressioni disparate è più grande che mai; il *cosmopolitismo* dei cibi, delle letterature, dei giornali, delle forme, dei gusti, perfino dei paesaggi ecc.

Il *tempo* di questa corrente è un *prestissimo*; le impressioni si dileguano; ci si difende istintivamente dall'assumere qualche cosa, dall'accoglierla *nel profondo*, dal "digerirla".

Ne risulta un indebolimento della facoltà digestiva. Sopraggiunge una specie di *adattamento* a questo sovraccarico di impressioni: l'uomo disimpara ad *agire*: *reagisce* ancora soltanto a stimoli esterni. *Spende la sua forza* parte nell'*assimilare*, parte nel *difendersi*, parte nel *reagire*.

Profondo indebolimento della spontaneità: lo storico, il critico, l'analitico, l'interprete, l'osservatore, il collezionista, il lettore — sono tutti talenti *reattivi*, è *tutta* "scienza"!

Elaborazione artificiale della propria natura per farne uno specchio; si è interessati, ma interessati quasi soltanto epidermicamente; c'è una freddezza di base, un equilibrio, una temperatura tenuta *bassa*, proprio sotto la sottile superficie dove c'è calore, movimento, "tempesta", gioco di onde.

Contrasto fra la mobilità *esterna* e una certa *profonda pesantezza e stanchezza*.

72.

In quale categoria rientra il nostro mondo moderno: nell'esaurimento o nell'ascesa? La sua molteplicità e inquietudine è determinata dalla forma suprema del diventare consapevoli.

73.

Eccesso di elaborazione, curiosità e compassione — i nostri *vizi moderni*.

74.

Per caratterizzare la "*modernità*": *esagerato sviluppo delle forme intermedie*; *riduzione dei tipi*; *interrompersi delle tradizioni, delle scuole, preponderanza degli istinti* (detto

filosoficamente: l'*inconscio ha più valore*) dopo che è sopravvenuto l'*indebolimento* della *forza di volontà*, del volere un fine *e* i mezzi.

75.

Un bravo artigiano o un erudito si presenta bene se è fiero della sua arte e guarda alla vita contento e soddisfatto. Nulla invece è più pietoso a vedersi di un calzolaio o di un maestro di scuola che fa capire con faccia sofferente di essere nato, in realtà, per qualcosa di meglio. Nulla è meglio del buono! Ossia: avere qualche bella capacità e con essa creare; è questa la *virtù** nel senso attribuitole dagli italiani del Rinascimento.

Oggi, nell'epoca in cui lo Stato è insensatamente panciuto, ci sono "rappresentanti" in tutti i campi e discipline, oltre ai veri lavoratori; ad esempio, oltre agli eruditi ci sono anche i letterati, oltre agli strati sociali sofferenti i fannulloni chiacchieroni e millantatori — i quali "rappresentano" quelle "sofferenze" — per non parlare dei politici di professione, che stanno benissimo e, a pieni polmoni, "rappresentano" miserie davanti a un parlamento. La nostra vita moderna è estremamente *dispendiosa* a causa della quantità di intermediari; invece, in una città antica, e, per reminiscenza, ancora in molte città della Spagna e dell'Italia, ci si faceva avanti in prima persona e nulla si sarebbe dato a un simile moderno rappresentante e intermediario — nulla, nemmeno una pedata!

76.

La preponderanza dei *mercanti* e dei *mediatori* anche nelle cose dello spirito: il letterato, il "rappresentante", lo storico (come mescolatore di passato e presente), l'esoterico e il cosmopolitico, gli intermediari fra scienza della natura e filosofia, i semi-teologi.

* In italiano nel testo.

77.

Finora la massima nausea mi fu provocata dai parassiti dello spirito: nella nostra malsana Europa li si trova già dappertutto, e in verità hanno la migliore coscienza del mondo. Forse un po' tristi, un po' con l'*air pessimiste*, ma nell'essenziale voraci, sudici, insudicianti, insinuantisi, striscianti, furtivi, rognosi — e innocenti come tutti i piccoli peccatori e come i microbi. Vivono dello spirito degli altri, vivono del fatto che quegli altri spendono lo spirito a piene mani: sanno quanto sia proprio dell'essenza degli spiriti ricchi di prodigarsi con noncuranza, senza meschina prudenza, giorno per giorno, e perfino lo sperperare. Infatti lo spirito è un cattivo amministratore e non si accorge del fatto che tutto vive e si nutre di lui.

78.

LA TEATRALITÀ

Arlecchineria dell'uomo moderno. Fascino di questa molteplicità di colori. Essenzialmente, sotterfugio e tedio.

Il letterato.

Il politico (nella "ebbrezza nazionale").

La teatralità nelle arti:

Mancanza di probità nell'apprendistato e nella scuola (Fromentin);*

I romantici (mancanza di filosofia e di scienza ed eccesso di letteratura);

I romanzieri (Walter Scott, ma anche i mostri dei *Nibelunghi* con la loro nervosissima musica);

I lirici.

Lo "scientismo".

I virtuosi (ebrei).

Gli ideali popolari dati per superati, ma non ancora *dinanzi* al *popolo*:

il santo, il saggio, il profeta.

---

* Eugène Fromentin (1820-1876), pittore e scrittore francese.

79.

La *maleducazione dello spirito moderno* sotto ogni genere di vesti morali. Le parole pompose sono: tolleranza (per "incapacità di dire sì e no"); *largeur de sympathie* = un terzo d'indifferenza, un terzo di curiosità, un terzo di eccitabilità morbosa; "obiettività" = mancanza di personalità, di volontà, incapacità di amore; "libertà" contro la regola (romanticismo); "verità" contro la falsità e la menzogna (naturalismo); "scientismo" (il "*document humain*"): il *Kolportage-Roman*, l'addizione invece della composizione; "passione" invece del disordine e della dismisura; "profondità" invece della confusione, del caos dei simboli.

80.

Per la critica dei paroloni. Sono pieno di sospetti e di rabbia verso ciò che si chiama "ideale"; ecco *il mio pessimismo*: *l'aver riconosciuto* che i "sentimenti superiori" sono una fonte di malanni, ossia del rimpicciolimento e dell'abbassamento del valore dell'uomo.

Ci si inganna ogni volta che ci si aspetta un "progresso" da un ideale: la vittoria dell'ideale è finora sempre stata un *movimento retrogrado*.

Cristianesimo, rivoluzione, abolizione della schiavitù, uguaglianza di diritti, filantropia, pacifismo, giustizia, verità: tutti questi paroloni valgono solo nella lotta, come stendardi: *non* come realtà, ma come *parole* di parata per qualcosa di totalmente diverso (anzi, di opposto!).

81.

Conosciamo la specie di uomini innamorata della sentenza "*tout comprendre c'est tout pardonner*". Sono i deboli, sono soprattutto i delusi: quando c'è qualcosa da perdonare a tutto, c'è anche qualcosa da disprezzare in tutto! È questa la filosofia della delusione, che qui si avvoltola così umanamente nella compassione e fa gli occhi dolci.

Sono questi i romantici la cui fede si è trasformata in chiacchiera sdolcinata; ora vogliono almeno stare ancora

a vedere come tutto va e passa. La chiamano "*l'art pour l'art*", obiettività ecc.

82.

Sintomi principali del pessimismo. I *dîners chez Magny*;* il pessimismo russo (Tolstoj, Dostoevskij); il pessimismo estetico, *l'art pour l'art*, "*description*" (il pessimismo romantico e l'antiromanticismo); il pessimismo gnoseologico (Schopenhauer; il "fenomenismo"); il pessimismo anarchico; la "religione della compassione"; l'avvisaglia buddistica; il pessimismo della cultura (esotismo, cosmopolitismo); il pessimismo moralistico: io stesso.

83.

"*Senza la fede cristiana* — diceva Pascal — voi diventereste per voi stessi, come pure la natura e la storia, *un monstre et un chaos*". Noi abbiamo *adempiuto* questa profezia: dopo che il secolo XVIII, debole e ottimista, ebbe *abbellito e razionalizzato* l'uomo.

Schopenhauer e Pascal. In senso essenziale *Schopenhauer* è il primo a *riprendere* il movimento di *Pascal*: *un monstre et un chaos*, di conseguenza una cosa che si deve *negare*... La storia, la natura, l'uomo stesso!

La nostra incapacità di conoscere la verità è la conseguenza della nostra *corruzione*, della nostra *decadenza* morale: così Pascal. E così in fondo Schopenhauer. "Quanto più è profonda la corruzione della ragione, tanto più è necessaria la dottrina della grazia" — ossia, per parlare il linguaggio di Schopenhauer, la negazione.

84.

Schopenhauer come cadenza finale (*stato anteriore alla rivoluzione*): compassione, sensualità, arte, debolezza della volontà, cattolicesimo dei desideri spirituali — questo *au fond* è buon secolo XVIII.

---

* Claude Drigon, marchese di Magny (1797-1879), araldista francese.

L'equivoco fondamentale sulla *volontà in Schopenhauer* (come se le brame, l'istinto, l'impulso fossero l'*essenziale* nella volontà) è tipico: svalutazione della volontà, fino a misconoscerla. Così pure l'odio contro il volere: tentativo di ravvisare nel non voler più, nell'"essere un soggetto *senza* scopo né intenzione" (nel "soggetto puro, privo di volontà") qualcosa di superiore, anzi *la* cosa suprema, ciò che ha valore. Grande sintomo della *stanchezza* o della *debolezza* della *volontà*: perché la volontà è precisamente ciò che tratta da padrona i desideri, prescrive loro il cammino e la misura...

85.

Si è indegnamente tentato di vedere in Wagner e in Schopenhauer tipi del malato di mente: si acquisterebbe invece un'idea incomparabilmente più essenziale se si precisasse scientificamente il tipo della *décadence* che entrambi rappresentano.

86.

Henrik Ibsen mi è diventato chiarissimo. Con tutta la sua "volontà di verità" non osò liberarsi dall'illusionismo morale che dice "libertà" e non vuole confessarsi che cosa sia la libertà: il grado ulteriore della metamorfosi della "volontà di potenza" in quelli che non ne hanno. Al primo grado si pretende giustizia da parte di coloro che hanno la potenza. Al secondo si dice "libertà", ossia *ci si vuole sbarazzare di coloro che hanno la potenza*. Al terzo si dice "*uguaglianza di diritti*", cioè si vuole, fin quando non si è acquistato il predominio, impedire anche ai concorrenti di crescere in potenza.

87.

Tramonto del *protestantesimo*: compreso teoricamente e storicamente come mediocrità. Effettivo prevalere del cattolicesimo; il sentire del protestantesimo è così spento che i più forti movimenti *antiprotestanti* non sono più avvertiti come tali (ad esempio, il *Parsifal* di Wagner). Tutta la spiritualità superiore in Francia è *cattolica* d'istinto; Bismarck ha capito che non c'è più un protestantesimo.

88.

Il protestantesimo, questa forma spiritualmente spuria e noiosa della *décadence*, in cui finora il cristianesimo seppe conservarsi nel mediocre settentrione: è utile alla conoscenza come alcunché di incompleto e di complesso, prezioso per sapere in che misura esperienze di diverso ordine e origine diversa confluirono nelle stesse teste.

89.

Che cosa ha fatto del cristianesimo lo spirito tedesco! E per fermarsi al protestantesimo: quanta birra c'è ancora nella cristianità protestante! Si può immaginare una forma della fede cristiana più sciocca, più pigra, più stiracchiata spiritualmente di quella di un protestante tedesco medio? Io lo chiamo un cristianesimo ben modesto! Una omeopatia del cristianesimo! Mi si ricorda che esiste oggi anche un protestantesimo *immodesto*, quello dei predicatori di Corte e degli speculatori antisemiti; ma nessuno ha ancora sostenuto che su queste acque "aleggi" un qualche "spirito"... Questa è semplicemente una forma più sconveniente della cristianità, e niente affatto una forma più ragionevole...

90.

Progresso. Non illudiamoci! Il tempo corre in avanti — vorremmo credere che anche tutto ciò che è nel tempo vada in avanti — che l'evoluzione fosse un'evoluzione progressiva... Tale è l'apparenza da cui sono traviati i più giudiziosi. Ma il secolo XIX non rappresenta un progresso di fronte al XVIII; e lo spirito tedesco del 1888 è un regresso rispetto allo spirito tedesco del 1788... L'"umanità" non avanza, anzi non esiste nemmeno... L'aspetto complessivo è quello di un enorme laboratorio sperimentale, dove alcune cose riescono, disperse attraverso tutti i tempi, e innumerevoli altre falliscono; dove ogni ordine, logica, connessione e affidabilità fa difetto. Come potremmo misconoscere che l'ascesa del cristianesimo è un movimento di *décadence*?... Che la Riforma tedesca è una recrudescenza della barbarie cristiana? Che la rivoluzione

ha distrutto l'istinto di una grande organizzazione della società?... L'uomo non è un progresso rispetto all'animale: l'effeminato colto è un aborto rispetto all'arabo e al corso; il cinese è un tipo meglio riuscito, ossia più duraturo, che l'europeo...

b) Gli ultimi secoli

91.

L'oscuramento, la colorazione pessimistica è una necessaria conseguenza dell'illuminismo. Già verso il 1770 fu notata la diminuzione della serenità; le donne pensavano, con quell'istinto femminile che parteggia sempre per la virtù, che fosse colpa dell'immoralità. Galiani colpì nel segno; cita i versi di Voltaire:

Un monstre gai vaut mieux
Qu'un sentimental ennuyeux.

Se ora credo d'essere un paio di secoli più avanti nel rischiaramento rispetto a Voltaire, e persino a Galiani (che era ben più profondo di Voltaire), quanto devo essermi spinto lontano nell'oscuramento! Anche questo è vero: e io mi posi a tempo in guardia con un certo rincrescimento di fronte alla ristrettezza e alle inconseguenze tedesco-cristiane del pessimismo di Schopenhauer o magari di quello di Leopardi, e ne cercai le forme originarie (Asia). Ma per sopportare *questo* estremo pessimismo (come qua e là traspare dalla mia *Nascita della tragedia*) e vivere da solo, "senza Dio né morale", dovetti trovarmi un contraltare. Forse so perfettamente perché solo l'uomo ride: lui solo soffre così profondamente, tanto da essere stato *costretto* a inventare il riso. L'animale più infelice e melanconico è, com'è giusto, il più sereno.

92.

Rispetto alla cultura tedesca ho sempre avuto il senso di un *tramonto*. Mi ha reso spesso *ingiusto* contro l'*intero* fenomeno della cultura europea il fatto di aver cono-

sciuto un genere al tramonto. I tedeschi arrivano sempre tardi; portano nel *profondo* qualcosa, ad esempio:

dipendenza dall'estero: per esempio *Kant*-Rousseau; i sensisti, Hume, Swedenborg.

Schopenhauer: indiani e romantici, Voltaire.

Wagner: culto francese dell'orrido e della grande opera musicale, *Parigi*, e fuga nelle circostanze primordiali (sposare la propria sorella).

Legge dei ritardatari (la provincia segue Parigi, la Germania segue la Francia). *Perché mai* proprio *i tedeschi* scoprirono la *grecità*?

Quanto più fortemente un uomo sviluppa un istinto, tanto più è attratto dal *precipitarsi nel suo opposto*.

93.

Rinascimento e Riforma. Che cosa *dimostra* il Rinascimento? Che il regno dell' "individuo" non può che essere breve. La dissipazione è troppo grande; manca la possibilità stessa di accumulare, di capitalizzare, e l'esaurimento segue immediatamente. Ci sono epoche in cui tutto è sperperato, in cui la forza stessa è sperperata, la forza con cui si accumula, si capitalizza, si ammucchia ricchezza su ricchezza... Perfino gli avversari di simili movimenti sono obbligati a un'insensata dissipazione di forza: loro stessi ben presto diventano esauriti, logori, vuoti.

Noi abbiamo nella Riforma un contraltare arido e plebeo del Rinascimento italiano, derivato da impulsi affini, solo che questi impulsi dovettero travestirsi in forma religiosa nel Nord, rimasto arretrato e volgare — perché nel Nord il concetto della vita superiore non si era ancora disgiunto da quello della vita religiosa.

Anche con la Riforma l'individuo vuol giungere alla libertà; "ognuno sia sacerdote di se stesso" è ancora soltanto una formula del libertinaggio. In realtà, bastò una parola — "libertà evangelica" — perché tutti gli istinti che avevano motivo di restare nascosti saltassero fuori come cani rabbiosi, i bisogni più brutali ricevessero di colpo il coraggio di manifestarsi, e tutto sembrasse giustificato... Ci si guardò bene dal comprendere quale libertà si fosse in fondo intesa, si chiusero gli occhi... Ma il chiu-

dere gli occhi e l'inumidire le labbra con discorsi esaltati non impedì che le mani pigliassero dove c'era qualcosa da pigliare, che il ventre diventasse il Dio del "libero Vangelo", che tutte le brame di vendetta e di invidia si soddisfacessero in un furore insaziabile...

Questo durò qualche tempo: poi venne l'esaurimento, come era venuto nel Sud dell'Europa, e anche qui una *volgare* specie di esaurimento, un universale *ruere in servitium*... E venne l'*indecente* secolo della Germania.

94.

La *cavalleria* come una posizione di potenza raggiunta: il suo crollo graduale (e in parte il suo trapasso in qualcosa di più vasto, nella borghesia). In La Rochefoucauld c'è coscienza del vero motore della *noblesse* dell'animo — e un giudizio su questo motore oscurato dal cristianesimo.

Continuazione del cristianesimo per opera della *Rivoluzione francese*. Il corruttore è Rousseau: toglie le catene alla donna, che da allora in poi viene rappresentata in modo sempre più interessante — come *sofferente*. Poi gli schiavi e Mistress Beecher-Stowe.* Poi i poveri e gli operai. Poi i viziosi e i malati — tutto ciò viene messo in primo piano (perfino per disporre gli animi in favore del genio, da cinque secoli non sanno dipingerlo diversamente che come il grande sofferente!). Poi viene la maledizione della voluttà (Baudelaire e Schopenhauer); la decisa convinzione che la brama di dominio sia il maggiore dei vizi; completa sicurezza che morale e *désintéressement* siano concetti identici; che la "felicità di tutti" sia uno scopo degno di essere perseguito (ossia il regno dei cieli di Cristo). Siamo sulla strada giusta: è cominciato il regno dei cieli dei poveri di spirito. Stadi intermedi: il borghese (*parvenu*, grazie al denaro) e l'operaio (grazie alla macchina).

Paragone tra la cultura greca e la francese al tempo di Luigi XIV. Decisa fede in se stessi. Un ceto di oziosi, che progredisce a fatica esercitandosi nell'autosuperamento; la potenza della forma, volontà di formare *se stessi*. La "fe-

* Autrice di *La capanna dello zio Tom*.

licità" posta come scopo. Molta forza ed energia *dietro* l'essenza formale. Il piacere di guardare una vita *che pare così facile*. I *Greci* sembravano bambini agli Egizi.

95.

I TRE SECOLI

La loro diversa sensibilità si esprime nel miglior modo così:

Aristocraticismo: Descartes, dominio della *ragione*, attestazione della sovranità della *volontà*;

Femminismo: Rousseau, dominio del *sentimento*, attestazione della sovranità dei sensi; menzognero;

Animalismo: Schopenhauer, dominio degli *appetiti*, attestazione della sovranità dell'animalità; più onesto, ma cupo.

Il secolo XVII è *aristocratico*, ordinatore, orgoglioso verso ciò che è animale, severo con il cuore, senza alcuna indulgenza, persino spietato, "non tedesco", avverso al burlesco e al naturale, generalizzante e dispotico verso il passato; perché crede in se stesso. *Au fond*, molto animale da preda, molte abitudini ascetiche per restare padrone. Il secolo della *forza di volontà*; anche quello della forte passione.

Il secolo XVIII è dominato dalla *donna*, esaltato, spiritoso, superficiale, ma spirituale, benché asservito ai desideri, al cuore, è *libertin* nel godere le cose più spirituali, mina subdolamente tutte le autorità: ebbro, sereno, chiaro, umano, *au fond* molto canaglia, falso nei propri confronti, socievole...

Il secolo XIX è *più animale*, più sotterraneo, *più brutto*, più realistico, più plebeo, e appunto perciò "migliore", "più onesto", più sottomesso alla "realtà" di qualunque specie, *più vero*: ma debole di volontà, triste e di oscure aspirazioni, però fatalista. Non prova pudore o rispetto, né davanti alla "ragione", né davanti al "cuore"; profondamente convinto del dominio degli appetiti (Schopenhauer diceva "volontà": ma nulla è più caratteristico della sua filosofia del fatto che in essa manca la vera *volontà*). Persino la morale è ridotta a un unico istinto ("compassione").

Auguste Comte è una *continuazione del secolo XVIII* (predominio del *coeur* sulla *tête*, sensismo nella teoria della conoscenza, fanatismo altruistico).

Il fatto che la *scienza* sia diventata a tal punto tiranna, dimostra come il secolo XIX si sia *sciolto* dal dominio degli *ideali*. Una certa "assenza di bisogni" nel desiderare rende possibile precisamente la nostra curiosità e il nostro rigore scientifico — questa nostra specie di virtù...

Il romanticismo non è che una *ripercussione* del secolo XVIII: una specie di desiderio accumulato e innalzato verso l'esaltazione in grande stile (effettivamente un bel pezzo di teatro e di autoinganno: si voleva rappresentare *la natura forte, la grande passione*).

Il secolo XIX cerca istintivamente *teorie*, con cui sente giustificata la sua *fatalistica sottomissione al fattuale*. Già il successo riportato da *Hegel* sulla *sensiblerie* e l'idealismo romantico fu dovuto al tratto fatalistico del suo modo di pensare, alla sua credenza che dalla parte dei vincitori si trovasse la ragione più forte, alla sua giustificazione dello "Stato" reale (in luogo dell'"umanità" ecc.). Schopenhauer: per lui siamo qualcosa di stupido e, nel migliore dei casi, qualcosa che sopprime se stesso. Successo del determinismo, della deduzione genealogica degli *obblighi* una volta giudicati assoluti: è la dottrina del *milieu* e dell'adattamento, la riduzione della volontà a movimenti riflessi, la negazione della volontà come "causa efficiente"; finalmente una vera abiura: si vede così poca volontà che la parola diventa *disponibile* per designare qualche altra cosa.

Altre teorie: la dottrina dell'osservazione obiettiva "indipendente dalla volontà", quale unica via alla verità: e *anche alla bellezza* (anche la credenza nel "*genio*", per avere un diritto di *sottomissione*); il meccanicismo, la prevedibile rigidità del processo meccanico; il preteso "naturalismo", eliminazione del principio di un soggetto che sceglie, giudica, interpreta.

Kant, con la sua "ragione pratica", col suo *fanatismo morale*, è completamente XVIII secolo: è ancora completamente fuori dal movimento storico; non ha occhi per la realtà del suo tempo, ad esempio per la Rivoluzione francese; non toccato dalla filosofia greca; fantastico nel concetto del dovere; sensista, con una recondita inclinazione al traviamento dogmatico. Il *movimento di ritorno a Kant* nel nostro secolo è un movimento di ritorno al secolo

XVIII: si vuole riacquistare un diritto ai *vecchi ideali* e al vecchio fanatismo — quindi una teoria della conoscenza che "pone confini", ossia permette di *stabilire a piacimento un aldilà della ragione...*

Il pensiero di *Hegel* non è molto lontano da quello di *Goethe*: si presti orecchio a ciò che Goethe dice di *Spinoza*. C'è una volontà di divinizzare il Tutto e la vita, per trovare *quiete* e *felicità* nella sua contemplazione e nella sua investigazione; Hegel vede la ragione dappertutto, davanti alla ragione è lecito *sottomettersi e rassegnarsi*. In Goethe c'è una specie di *fatalismo* quasi *gioioso* e *fiducioso*, che non si rivolta, che non si stanca, che cerca di formare una totalità da se medesimo, persuaso che solo nella totalità tutto si redima e appaia buono e giustificato.

96.

Aufklärung — è quindi il periodo della *sensiblerie*. Fin dove Schopenhauer rientra nella "*sensiblerie*" (Hegel appartiene alla spiritualità).

97.

Il secolo XVII *soffre degli uomini* come di una *somma di contraddizioni* ("*l'amas de contradictions*" che noi siamo); cerca di scoprire l'uomo, di dargli un *ordine*, di trarlo alla luce, mentre il secolo XVIII cerca di dimenticare ciò che si sa della natura dell'uomo per adattarlo alla propria utopia. "Superficiale, molle, umano" — si entusiasma per "l'uomo".

Il secolo XVII cerca di cancellare le tracce dell'individuo, onde l'opera somigli quanto più è possibile alla vita. Il secolo XVIII cerca di *suscitare interesse per l'autore* attraverso l'opera.

Il XVII secolo cerca nell'arte l'arte, un frammento di cultura; il XVIII usa l'arte per propagandare riforme di natura sociale e politica.

L' "utopia", l' "uomo ideale", la divinizzazione della natura, la vanità del mettere in scena se stessi, la sottomissione alla propaganda di scopi sociali, la ciarlataneria — ecco cosa abbiamo dal secolo XVIII.

Lo stile del secolo XVII: *propre, exact et libre*.

L'individuo forte che basta a se stesso o si mostra premuroso e zelante al cospetto di Dio — e quella moderna importunità e indiscrezione degli autori — sono cose fra loro *opposte*. "Prodursi in pubblico": vi si paragonino i dotti di Port-Royal.

Alfieri aveva il senso del *grande stile*.

L'odio per il *burlesco* (per la mancanza di dignità), la *mancanza del senso della natura* appartengono al secolo XVII.

98.

Contro Rousseau. Purtroppo l'uomo non è più abbastanza cattivo; gli avversari di Rousseau, che dicono: "l'uomo è un animale da preda", purtroppo non hanno ragione. Non la corruzione degli uomini, ma il loro rammollimento e il loro diventare morali sono la vera maledizione. Nella sfera che Rousseau combatté con maggior violenza si trovava appunto la specie di uomini ancora *relativamente* forte e ben riuscita — quella che conservava ancora intatti i suoi grandi affetti: volontà di potenza, di godimento, volontà e capacità di comando. Bisogna confrontare l'uomo del XVIII secolo con quello del Rinascimento (anche con quello del secolo XVII in Francia) per averne sentore: Rousseau è un sintomo del disprezzo di sé e della vanità eccitata — entrambi segni di carenza della volontà dominante: moralizza e cerca la *causa* della propria miserabilità di uomo pieno di rancori — nelle classi *dominanti*.

99.

Voltaire-Rousseau. Lo stato di natura è orribile, l'uomo è un animale da preda; la nostra civiltà è un inaudito *trionfo* su questa natura di animale da preda: *così concluse Voltaire*... Lui sentiva l'addolcimento, i raffinamenti, le gioie spirituali dello stato di civiltà; disprezzava la ristrettezza di spirito anche sotto forma di virtù, disprezzava la mancanza di delicatezza anche negli asceti e nei monaci.

L'*infamia morale* dell'uomo pareva preoccupare *Rousseau*; con le parole "ingiusto" e "crudele" si possono eccitare all'estremo gli istinti degli oppressi, i quali si trovano già in balìa del *vetitum* e della disgrazia, *al punto che la loro coscienza ne ostacola le aspirazioni insurrezionali*. Questi eman-

cipatori cercano soprattutto *una cosa*: dare al loro partito i grandi accenti e le grandi pose delle *nature superiori*.

100.

Rousseau: la regola fondata sul sentimento, la natura come fonte della giustizia; l'uomo si perfeziona nella misura in cui *si avvicina alla natura* (per Voltaire, invece, nella misura in cui *si allontana dalla natura*). Le stesse epoche sono per l'uno quelle del progresso dell'*umanità*, per l'altro sono tempi di aggravamento dell'ingiustizia e della diseguaglianza.

Voltaire, comprendendo ancora la *umanità** nel senso rinascimentale, analogamente alla *virtù* (come "cultura superiore"), combatte per la causa delle *honnêtes gens* e *de la bonne compagnie*, per la causa del gusto, della scienza, delle arti, per la causa del progresso stesso e della civiltà.

La battaglia scoppia verso il 1760: il cittadino di Ginevra e il *seigneur de Ferney*. Soltanto da allora Voltaire diventa l'uomo del suo secolo, il filosofo, il rappresentante della tolleranza e dell'incredulità (fino ad allora era stato soltanto *un bel esprit*). L'invidia e l'odio per i successi di Rousseau lo spinsero in avanti, "in alto".

Pour la "canaille" un dieu rémunérateur et vengeur (Voltaire).

Critica da entrambi i punti di vista rispetto al *valore della civiltà. L'invenzione sociale* è per Voltaire la più bella fra tutte; non vi è scopo più elevato che conservarla e perfezionarla: la *honnêteté* è proprio questo, è l'osservanza degli usi sociali; la virtù è l'obbedienza a certi "pregiudizi" necessari, a vantaggio della conservazione della "società".

Missionario della cultura, aristocratico, rappresentante dei ceti vittoriosi e dominanti e delle loro valutazioni: tale fu Voltaire. Ma Rousseau rimase *plebeo*, anche come *homme de lettres*, cosa inaudita: disprezzava spontaneamente tutto ciò che lui stesso non era.

Ciò che vi è di *morboso* in Rousseau fu sommamente ammirato e *imitato*. (Lord Byron gli fu affine; anche lui

* In italiano nel testo.

si innalzò artificialmente ad atteggiamenti grandiosi, a una collera piena di rancori; segni di "volgarità"; più tardi, riportato all'equilibrio da Venezia, comprese quale sia la cosa che più di tutte *alleggerisce* e *giova*: la *insouciance*.)

Rousseau è fiero di ciò che è, nonostante la sua origine; ma va fuori di sé quando gliela si ricorda...

Rousseau è indubbiamente segnato da *disturbi mentali*, in Voltaire c'è una straordinaria salute e agilità. *Il rancore del malato*: le epoche del suo delirio sono anche quelle del suo disprezzo per gli uomini e della sua diffidenza.

La difesa della *Provvidenza* da parte di Rousseau (contro il pessimismo di Voltaire): *aveva bisogno* di Dio per poter scagliare la propria maledizione sulla società e sulla civiltà; ogni cosa doveva essere buona in sé, poiché Dio l'ha creata: *solo l'uomo ha corrotto l'uomo*. L'"uomo buono" come uomo di natura era una pura fantasia, ma, grazie al dogma per cui Dio ne è l'autore, diventava alcunché di verosimile e di fondato.

Romanticismo à la Rousseau: la passione ("il sovrano diritto della passione"); la "naturalezza"; il fascino della pazzia (la follia considerata come un elemento della grandezza); l'insensata vanità del debole; il rancore plebeo come *giudice* ("da cento anni in qua, in politica si è preso un malato come guida").

101.

Kant rende *accessibile* ai tedeschi lo scetticismo gnoseologico degli inglesi:

1) attirandovi gli interessi dei bisogni morali e religiosi dei tedeschi (per lo stesso motivo, la nuova accademia utilizzò lo scetticismo come preparazione al platonismo: vedi sant'Agostino; e Pascal utilizzò perfino lo scetticismo *morale* per eccitare il bisogno di credere: "per giustificarlo");

2) adornando lo scetticismo inglese di ghirigori scolastici, agghindandolo per renderlo accettabile al gusto tedesco della forma scientifica (perché Locke e Hume così come stavano erano troppo chiari, troppo limpidi, ossia, giudicando secondo gli istinti di valore tedeschi, "troppo superficiali").

Kant: uno psicologo e un conoscitore degli uomini assai scarso; si sbagliava di grosso circa i grandi valori storici (Rivoluzione francese); fanatico morale *à la* Rousseau, con un acuto cristianesimo dei valori; completamente dogmatico, ma con un greve disgusto per questa sua inclinazione, fino a desiderare di dominarla; ma anche dello scetticismo si stancò subito; non fu sfiorato dal gusto per il cosmopolitismo, né da quello per la bellezza dell'antichità... Fu un *temporeggiatore* e un *intermediario*, non ebbe nulla di originale (così *Leibniz* fu un intermediario, e un ponte fra il meccanicismo e lo spiritualismo, e *Goethe* fra il gusto del secolo XVIII e quello del "senso storico", che è sostanzialmente un gusto dell'esotismo; come la *musica tedesca* fra la musica francese e l'italiana; come Carlomagno fra l'*imperium romanum* e il nazionalismo — *temporeggiatori par excellence*).

102.

In quale misura i secoli *cristiani* col loro pessimismo furono secoli *più forti* del XVIII — e, analogamente, l'epoca *tragica* dei Greci.

Il secolo XIX *contro* il XVIII. Qui c'è un'eredità: vuoi un regresso rispetto a quello (privo di "spirito", di gusto), e vuoi un progresso (più cupo, più realistico, più *forte*).

103.

Che cosa *significa* il fatto che noi proviamo dei sentimenti per la Campagna romana?* E per i paesaggi montani?

Chateaubriand nel 1803 in una lettera a M. de Fontanes registra la prima impressione della Campagna romana.

Il presidente De Brosses dice della Campagna romana: "*il fallait que Romulus fût ivre, quand il songea à bâtir une ville dans un terrain aussi laid*".

Anche Delacroix non amava Roma, gli faceva paura. Impazziva per Venezia, come Shakespeare, come Byron, come George Sand. Anche Théophile Gautier prova avversione per Roma — e Richard Wagner.

* In italiano nel testo.

Lamartine sa trovare parole per descrivere Sorrento e Posillipo.

Victor Hugo adora la Spagna "*parce que aucune autre nation n'a moins emprunté à l'antiquité, parce qu'elle n'a subi aucune influence classique*".

104.

I *due grandi tentativi* compiuti per superare il secolo XVIII:

Napoleone, in quanto risvegliò l'uomo, il soldato e la grande lotta per la potenza — concependo l'Europa come un'unità politica;

Goethe, in quanto immaginò una cultura europea come patrimonio ereditario di un'umanità già *conseguita*.

La cultura tedesca di quel secolo suscita diffidenza — nella musica manca quell'elemento perfetto, quel Goethe che scioglie e che lega.

105.

La preponderanza della *musica* fra i romantici del 1830 e del 1840. Ingres, un appassionato di musica (cultore di Gluck, Haydn, Beethoven, Mozart), disse ai suoi allievi a Roma: "*si je pouvais vous rendre tous musiciens, vous y gagneriez comme peintres*"; così pure Horace Vernet,* con una speciale passione per il *Don Juan* (come Mendelssohn attesta nel 1831); così pure Stendhal, il quale dice di sé: "*Combien de lieues ne ferais-je pas à pied, et à combien de jours de prison ne me soumetterais-je pas pour entendre* Don Juan *ou le* Matrimonio segreto; *et je ne sais pour quelle autre chose je ferais cet effort*". A quell'epoca aveva 56 anni.

Le forme tolte a prestito: ad esempio, Brahms come "epigono" tipico, o il protestantesimo colto di Mendelssohn (si *fa poesia* su di un'"anima" passata...).

Gli scambi morali e poetici in Wagner: un'arte che supplisce alle carenze delle altre.

Il "senso storico", l'ispirazione ottenuta partendo dalle leggende.

---

* Pittore francese (1789-1863).

Quella tipica metamorfosi di cui è esempio chiarissimo tra i francesi G. Flaubert, e tra i tedeschi Richard Wagner, per cui la fede romantica nell'amore e nell'avvenire si trasforma nell'aspirazione al nulla, e il 1830 si trasforma nel 1850.

106.

Perché la musica tedesca raggiunge il suo culmine all'epoca del romanticismo tedesco? Perché nella musica tedesca non c'è un Goethe? Invece, quanto Schiller, e più esattamente quanta Thekla* c'è in Beethoven!

Schumann ha in sé Eichendorff, Uhland, Heine, Hoffmann, Tieck. Richard Wagner ha il *Freischütz*, ha Hoffmann, Grimm, la saga romantica, il misticismo cattolico dell'istinto, il simbolismo, il "libertinaggio della passione", le intenzioni di Rousseau. L'*Olandese volante* sa di Francia, dove nel 1830 *le ténébreux* era il tipo del seduttore.

Culto della musica: il romanticismo della forma rivoluzionaria. Wagner *riassume* il romanticismo, quello tedesco e quello francese.

107.

Richard Wagner, già per il suo valore per la Germania e la cultura tedesca, rimane un grande punto interrogativo, forse una sventura tedesca, in ogni caso un destino: ma che significa? Non è forse molto più che un semplice tedesco? Mi sembra persino che appartenga alla Germania meno che a ogni altro paese: qui nulla è pronto a lui, il suo tipo è completamente estraneo ai tedeschi, singolare, incompreso, incomprensibile. Ma ci si guarda bene dal confessarselo: si è troppo bonari, troppo quadrati, troppo tedeschi. "*Credo quia absurdum est*": così vuole, così volle anche in questo caso lo spirito tedesco — e frattanto crede tutto ciò che Wagner volle fosse creduto di lui. In tutti i tempi lo spirito tedesco *in psychologicis* mancò di finezza e di capacità di divinazione. Oggi, stando sotto la pressione del patriottismo e dell'autoammirazione, in-

* Figlia di Wallenstein.

grassa a vista d'occhio e diventa sempre più rozzo; come potrebbe essere all'altezza del problema Wagner?

108.

I tedeschi non *sono* ancora nulla, ma *diventano* qualcosa; quindi non hanno ancora una cultura — e non possono avere una cultura! Questo è il mio verdetto: e ci sbatta il naso chi deve sbatterci il naso. Non sono ancora nulla: ossia sono un pasticcio. *Diventino* qualcosa: ossia cessino una buona volta di essere di tutto un po'. Questo, veramente, è soltanto un desiderio, è a stento una speranza; ma per fortuna è un desiderio del quale si può vivere, una questione di volontà, di lavoro, di disciplina, di selezione, tanto quanto è una questione di aspirazione, di rinuncia, di malessere, perfino di amarezza — in breve: noi tedeschi *vogliamo* da noi qualcosa che non si volle mai da noi — vogliamo qualcosa di più!

Che a questo "tedesco che diviene e ancora non è" spetti qualcosa di meglio dell'odierna "*Bildung*" tedesca; che tutti i "divenienti" debbano corrucciarsi quando constatano una soddisfazione in questo campo, uno sfacciato "dormire sugli allori" o un "incensare se stessi" — questa è la mia seconda tesi, intorno alla quale non ho ancora mutato pensiero.

c) Indizi di rinvigorimento

109.

Principio fondamentale: c'è una parte di decadenza in tutto ciò che caratterizza l'uomo moderno: ma vicinissimi alla malattia si trovano i segni di una forza ancora non messa alla prova, di una potenzialità dell'anima. *Le stesse cause* che provocano *il rimpicciolimento dell'uomo* innalzano *i più forti e i più rari fino alla grandezza.*

110.

Veduta d'insieme: il carattere *ambiguo* del nostro mondo *moderno*. I medesimi sintomi potrebbero indicare sia

un *tramonto*, sia una *forza*. E i segni della forza, dell'emancipazione conquistata, potrebbero, sulla base di valutazioni tradizionali del sentimento (*sorpassate*), essere *fraintesi* come *debolezza*. Insomma, il *sentimento*, come sentimento del valore, *non è all'altezza del tempo*.

Generalizzando: il *sentimento del valore è sempre in ritardo*, esprime condizioni di conservazione e di crescita proprie di epoche assai anteriori: lotta contro nuove condizioni di esistenza dalle quali non è derivato e che necessariamente fraintende: ostacola, suscita diffidenza contro il nuovo...

111.

Il problema del secolo XIX. Il suo lato forte e il suo lato debole sono congruenti? È tagliato tutto d'un pezzo? La diversità dei suoi ideali, la loro contraddizione è in vista di uno scopo più alto, di alcunché di superiore? Infatti, il crescere in una tale tensione potrebbe essere una *predestinazione alla grandezza*. Il malcontento, il nichilismo *potrebbe essere un buon segno*.

112.

Veduta d'insieme. In effetti, ogni grande crescita comporta un'enorme *frammentazione* e *deperimento*: la sofferenza, i sintomi del tramonto *appartengono* alle epoche di un prodigioso avanzare: ogni fecondo e possente movimento dell'umanità ha *creato al contempo* un movimento nichilista. In certe circostanze, indizio di una crescita incisiva ed essenzialissima, del trapasso a nuove condizioni d'esistenza, la comparsa dell'*estrema* forma del pessimismo, cioè il vero *nichilismo*. *Questo ho compreso*.

113.

A.

Partire da un pieno, cordiale *apprezzamento* della nostra umanità presente — non lasciarsi ingannare dall'apparenza: questa umanità cerca meno "l'effetto", ma dà ben altre garanzie di *durata*, il suo *tempo* è più lento,

ma il ritmo è molto più ricco. La *salute* aumenta, le vere condizioni per un corpo forte vengono riconosciute e gradatamente attuate, l'"ascetismo" è trattato *ironice*. L'orrore per gli estremi, una certa fiducia nella "giusta via", nessun fanatismo; un temporaneo fervore per valori più meschini (come "patria", "scienza" ecc.).

Ma questo quadro sarebbe ancora *ambiguo*: potrebbe trattarsi di un movimento *ascendente* della vita, così come di un movimento *discendente*.

B.

La fede nel "*progresso*". Nella sfera inferiore dell'intelligenza si presenta come una vita ascendente: ma è un illudere se stessi;

nella sfera superiore dell'intelligenza si presenta come una vita discendente.

Descrizione dei sintomi.

Unità prospettica: incertezza rispetto alla misura dei valori.

Paura di un universale "invano".

Nichilismo.

114.

Effettivamente, non abbiamo più tanta necessità di un antidoto contro il *primo* nichilismo: la vita nella nostra Europa non è più così incerta, accidentale, priva di senso. Un così enorme *potenziamento* del *valore* dell'uomo, del valore del male ecc., non è oggi tanto necessario, noi sopportiamo una notevole *riduzione* di questo valore, possiamo permetterci di accettare molte assurdità e molti accidenti: avere conseguito la *potenza* dell'uomo consente ora di *alleggerire* le misure disciplinari, tra le quali l'interpretazione morale era la più forte. "Dio" è un'ipotesi troppo estrema.

115.

Se il nostro *antropomorfismo* significa qualcosa, un vero ed effettivo *progresso*, vuol dire che non abbiamo più bisogno di contrasti eccessivi e, in genere, di contrasti...

Ci è lecito amare i sensi, li abbiamo spiritualizzati e resi artistici a ogni livello.

Abbiamo un diritto su tutte le cose che furono sinora *screditate* nel modo peggiore.

116.

Il rovesciamento della gerarchia. I pii falsari, i preti, fra noi diventano come i *chandala* indiani — prendono il posto dei ciarlatani, dei praticoni, dei falsari, degli incantatori: li consideriamo corruttori della volontà, i grandi calunniatori della vita che cercano di vendicarsene, gli *agitatori* tra i falliti. Della casta dei servi, dei *sudra*, abbiamo fatto il nostro ceto medio, il nostro "popolo", quello che ha in mano le decisioni politiche.

D'altro canto, il *chandala* di una volta ha avuto successo: anzitutto i bestemmiatori, *gli immoralisti*, i nomadi di ogni genere, gli artistoidi, gli ebrei, i musicanti — in fondo, tutte classi di uomini *screditate*.

Ci siamo elevati a pensieri *onorevoli*, di più: *determiniamo* l'onore mondano, la "distinzione"... Noi tutti siamo oggi gli *intercessori della vita* — noi *immoralisti* siamo oggi la *potenza più forte*: le altre grandi potenze hanno bisogno di noi... Noi costruiamo il mondo a nostra immagine.

Abbiamo trasferito il concetto di *chandala* ai *preti*, ai *maestri dell'aldilà* e alla *società cristiana* cresciuta con loro, comprendendovi ciò che ha la stessa origine: i pessimisti, i nichilisti, i romantici della compassione, i criminali, i viziosi — tutta la sfera in cui fu inventato il concetto di "Dio" come *redentore*...

Siamo fieri di non dover più essere costretti a mentire, né a calunniare, e di non dover più insinuare sospetti sul conto della vita...

117.

Progresso del secolo XIX rispetto al XVIII (in fondo, noi *buoni europei* combattiamo il secolo XVIII).

1) Il "ritorno alla natura" viene inteso in un senso sempre più contrario a quello in cui lo intendeva Rousseau — *lungi dall'idillio e dall'opera musicale!*

2) Si è sempre più decisamente antiidealistici, più obiettivi, più impavidi, più operosi, più misurati, più diffidenti verso cambiamenti bruschi, *antirivoluzionari*.

3) Si antepone sempre più decisamente il problema della *salute del corpo* a quello della salute dell'"anima", comprendendo quest'ultima come uno stato che è conseguenza della prima, o almeno la salute del corpo come condizione preliminare della salute dell'anima.

118.

Se qualcosa si è conseguito, è un rapporto innocente verso i sensi, una posizione gioconda, benevola verso la sensualità, quale fu quella di Goethe, nonché un sentire in modo più fiero la conoscenza: e così il "puro folle" * trova minor fede.

119.

Noi "*obiettivi*". Non è la "compassione" quella che *a noi* apre le porte alle forme dell'essere e della cultura più distanti ed estranee: al contrario, è la nostra accessibilità e imparzialità, la quale precisamente *non* "ha compassione", ma si compiace di cento cose di cui una volta si soffriva (da cui si era sdegnati o impressionati, oppure le si guardava con occhio ostile e freddo). Ora la sofferenza ci interessa in tutte le sue gradazioni: con ciò *non* siamo certamente i più compassionevoli, persino quando lo spettacolo della sofferenza ci agita grandemente e ci muove alle lacrime: ciononostante non siamo, assolutamente, più disposti al soccorrere.

In questa *libera* volontà di contemplare ogni sorta di miserie e di tramonti siamo diventati più forti e più energici di quanto fosse il XVIII secolo; è, questa, una prova del nostro aumento di forza (ci siamo *avvicinati* al secolo XVII e al XVI). Ma è un profondo malinteso quello di intendere il nostro "romanticismo" come segno di un' "anima più bella".

---

* Allusione a Parsifal.

Noi vogliamo *sensations forti*, come le vogliono tutti i tempi *grossolani* e tutti gli strati popolari più rozzi... Ciò va distinto dal bisogno dei deboli di nervi e dei *décadents*, che hanno bisogno di pepe, e perfino di crudeltà...

Noi *tutti* cerchiamo delle condizioni in cui la morale borghese *non metta più bocca*, e ancor meno quella dei preti (ogni libro a cui è rimasta appiccicata un'aria pretesca o teologica ci fa l'impressione di una compassionevole *niaiserie* e povertà). La "buona società" è quella in cui in fondo nulla interessa, se non ciò che nella società borghese è *vietato* e crea una cattiva reputazione; ciò avviene dei libri, della musica, della politica, dell'apprezzamento della donna.

120.

La naturalizzazione dell'uomo nel secolo XIX. (Il secolo XVIII è quello dell'eleganza, della finezza e dei *sentiments généreux*.) *Non* "ritorno alla natura": perché non è ancora mai esistita un'umanità naturale. La scolastica dei valori innaturali e *anti*naturali è la regola, è l'inizio; alla natura l'uomo giunge dopo lunga lotta — non torna mai "indietro"... La natura: osare di essere immorali come la natura.

Noi siamo più rozzi, più diretti, più ironici verso i sentimenti generosi, persino quando vi soccombiamo.

Più naturale è la nostra alta *società*, quella dei ricchi, degli oziosi; ci si dà la caccia l'uno all'altro, il sesso è una specie di sport dove il matrimonio costituisce un ostacolo e uno stimolo; ci si diverte e si vive per il piacere; si apprezzano sopra ogni altra cosa i privilegi del corpo, si è curiosi e audaci.

Più naturale è la nostra posizione verso la *conoscenza*: pratichiamo in perfetta innocenza il libertinaggio dello spirito, odiamo le maniere patetiche e ieratiche, ci deliziamo di ciò che è più vietato, ci interesseremo a stento alla conoscenza se sulla via che conduce ad essa dovessimo annoiarci.

Più naturale è la nostra posizione verso la *morale*. I princìpi sono diventati risibili; nessuno più si permette di parlare senza ironia del proprio "dovere". Ma si apprezza un

sentire soccorrevole, benevolo. (Nell'*istinto* si vede la morale e si *sdegna* il resto. Inoltre, abbiamo un paio di concetti su quali siano i punti d'onore.)

Più naturale è la nostra posizione *in politicis*: qui vediamo problemi di potenza, di una quantità di potenza opposta a un'altra quantità. Non crediamo in un diritto che non si basi sulla forza di imporsi: sentiamo tutti i diritti come conquiste.

Più naturale è la nostra valutazione *dei grandi uomini e delle grandi cose*: consideriamo la passione come un privilegio, non giudichiamo grande nessuna cosa che non implichi un grande delitto; concepiamo ogni grandezza come un "portarsi al difuori" della morale.

Più naturale è la nostra posizione di fronte alla *natura*: non l'amiamo più per la sua "innocenza", "ragione", "bellezza", l'abbiamo bravamente resa "diabolica" e "stupida". Ma invece di disprezzarla per questo, ci sentiamo da allora più affini e più intimi a lei. Essa *non* aspira alla virtù: perciò la stimiamo.

Più naturale è la nostra posizione verso l'*arte*. Non pretendiamo più da lei belle apparenze menzognere ecc.; regna il positivismo brutale, che constata senza eccitarsi.

Insomma: ci sono indizi del fatto che l'europeo del secolo XIX si vergogna meno dei suoi istinti: ha mosso un buon passo verso il confessarsi finalmente la sua incondizionata naturalezza, ossia l'immoralità, *senza esasperarsi*; al contrario, è abbastanza forte per sostenere ancora questo spettacolo unico.

A certe orecchie questo suona come se la *corruzione* fosse progredita: ed è certo che l'uomo non si è avvicinato alla "*natura*" di cui parla Rousseau, ma ha fatto un passo innanzi in *quella* civiltà che Rousseau *aborriva*. Noi ci siamo *rafforzati*: siamo tornati più vicini al XVII secolo, specialmente al gusto della fine di quel secolo (Dancourt, Lesage, Regnard).

121.

Cultura contro civiltà. I vertici della cultura e della civiltà sono lontani fra loro: non bisogna lasciarsi indurre in errore circa l'abissale antagonismo tra cultura e civiltà.

I grandi momenti della cultura furono sempre, moralmente parlando, tempi di corruzione; e d'altro canto le epoche del voluto e forzato *addomesticamento* dell'uomo (civiltà) furono tempi di intolleranza per le nature più spirituali e ardite. La civiltà vuole qualcosa di diverso da ciò che vuole la cultura: forse qualcosa di opposto...

122.

Da che cosa metto in guardia: dallo scambiare con la *Humanität* l'istinto della *décadence*;

dallo scambiare con la *cultura* i *mezzi* della civiltà che *disgregano* e *spingono necessariamente alla décadence*;

dal confondere con la *volontà di potenza* il libertinaggio, il principio del "*laisser aller*" (la prima è il *controprincipio* del secondo).

123.

I problemi insoluti che torno a sollevare: il *problema della civiltà*, la lotta fra Rousseau e Voltaire intorno al 1760. L'uomo diventa più profondo, più diffidente, più "immorale", più forte, più fiducioso in se stesso — e quindi "più naturale": *questo* è "progresso".

Allora si separano, per una specie di divisione del lavoro, gli strati sociali divenuti più cattivi e quelli divenuti più miti, domati: cosicché il *fatto complessivo* non salta facilmente agli occhi... È merito della *forza*, del dominio di sé e del fascino della forza, il fatto che questi strati più forti posseggano l'arte di far considerare la loro cattiveria come alcunché di *superiore*. È proprio di ogni "progresso" che gli elementi rafforzati vengano reinterpretati e tradotti in "bene".

124.

Si renda agli uomini il *coraggio* dei loro istinti naturali.

Si ponga sotto controllo il loro *sottovalutare* se medesimi (si sottovalutano *non* come individui, ma *come natura*...).

Si tolgano le *contraddizioni* dalle cose, dopo aver compreso che ce le abbiamo messe noi stessi.

Si elimini dall'esistenza in genere l'*idiosincrasia sociale* (colpa, castigo, giustizia, onestà, libertà, amore ecc.).

Progresso verso la "*naturalezza*": in tutti i problemi politici, anche nei rapporti fra i partiti, persino fra i partiti dei mercanti o degli operai o degli imprenditori, si tratta di *questioni di potenza* — ci si chieda "che cosa si *può*" e soltanto dopo "che cosa si *deve* fare".

125.

Il socialismo — come logica conclusione della tirannia degli umili e degli sciocchi, ossia degli uomini superficiali, invidiosi e per tre quarti commedianti — è in realtà l'ultima conseguenza delle "idee moderne" e del loro latente anarchismo; ma nella tepida aura di un benessere democratico si addormenta la capacità di giungere a conclusioni o a una *conclusione*. Si segue — ma non si persegue, non si conclude più. Perciò il socialismo è nel complesso acrimonioso e disperato: e nulla è più comico a vedersi che la contraddizione tra le facce velenose e disperate che oggi i socialisti fanno — e di quali sentimenti miserabili e abbietti testimonia il loro stile! — e l'innocente felicità da agnelli delle loro speranze e aspirazioni. Tuttavia, può darsi che in molti luoghi d'Europa costoro giungano a commettere violenti colpi di mano e aggressioni; il secolo prossimo sentirà "rumori" qui e là nelle viscere del suo corpo, e la Comune di Parigi, che trova anche in Germania apologeti e avvocati, fu forse soltanto una leggera indigestione in confronto a ciò che viene. Ciononostante ci saranno sempre troppi possidenti perché il socialismo possa significare altro che un accesso patologico; e questi possidenti sono come un solo uomo che ha un unico articolo di fede: "bisogna possedere qualcosa per *essere* qualcosa". Ma questo è il più vecchio e il più sano di tutti gli istinti; io aggiungerei: "bisogna voler possedere di più di quanto si ha per *diventare* qualcosa di più". Così suona l'insegnamento che la vita stessa prèdica a tutto ciò che vive: la morale dell'evoluzione. Avere e voler avere di più, in una parola: crescere — è la vita stessa. Nella dottrina del socialismo si nasconde malamente una "volontà di negare la vita": devono essere uomini o razze de-

generate, quelli che escogitano una simile dottrina. In realtà io desidererei che alcuni grandi esperimenti dimostrassero che in una società socialista la vita rinnega se stessa, recide le proprie radici. La terra è abbastanza grande e l'umanità non è ancora troppo esaurita perché un simile insegnamento pratico, tale *demonstratio ad absurdum*, anche se conseguito e pagato con un prodigioso sperpero di vite umane, non mi sembri indesiderabile. Tuttavia, come talpa inquieta nel sottosuolo di una società che scivola verso la stupidità, il socialismo potrà essere utile e salutare: ritarda la "pace sulla terra" e il completo rimbecillimento del democratico animale gregario, costringe gli europei a conservare spirito, astuzia e prudenza, a non rinnegare completamente le virtù virili e guerriere — protegge temporaneamente l'Europa dal *marasmus femininus* che la minaccia.

126.

I *più efficaci impedimenti* e *rimedi* della "*modernità*":

1) il *servizio militare* generale obbligatorio, con vere guerre, in cui finisce il tempo degli scherzi;

2) l'ottusità *nazionale* che semplifica, concentra;

3) il miglioramento della *alimentazione* (carne);

4) la crescente *pulizia* e salubrità delle abitazioni;

5) il predominio della *fisiologia* su teologia, morale, economia e politica;

6) la severità militaristica nell'esigere e compiere il "dovere" (non si *loda* più...).

127.

Io *mi rallegro* dello sviluppo militare dell'Europa, e anche della situazione interna di anarchia: passato è il tempo della tranquillità e della vita da cinesi che Galiani predisse per il nostro secolo. La virtù *virile* della persona, il valore del corpo è di nuovo apprezzato, le valutazioni diventano più fisiche, l'alimentazione più carnea. Tornano a essere possibili degli uomini belli. La pallida sornioneria (e i mandarini al vertice, come sognava Comte) è passata. Il barbaro è *affermato* in ognuno di noi, e anche la bestia selvaggia. *Appunto perciò* i filosofi avranno più potere. Un Kant, se mai ci sarà, sarà uno spaventapasseri!

128.

Non ho ancora trovato *un solo* motivo per scoraggiarmi. Chi abbia conservato una *volontà forte* e se la sia imposta, insieme alla magnanimità, ha probabilità più che mai favorevoli. Infatti l'*addestrabilità* degli uomini è cresciuta moltissimo in questa Europa democratica: uomini che imparano facilmente, che si adattano con facilità, di regola; l'animale gregario, magari altamente intelligente, è preparato. Chi è capace di comandare trova quelli che *devono* obbedire: penso ad esempio a Napoleone e a Bismarck. La concorrenza con la volontà forte e *non* intelligente, il massimo ostacolo, è piccola. Chi non abbatterebbe questi signori "obiettivi", deboli di volontà, come Ranke o Renan?

129.

Il *rischiaramento* dello spirito è un mezzo infallibile per rendere gli uomini incerti, deboli di volontà, più bisognosi di compagnia e di appoggio, in breve: per sviluppare nell'uomo l'*animale gregario*; perciò finora tutti i grandi artisti del governo (Confucio in Cina, l'*imperium romanum*, Napoleone, il papato all'epoca in cui si volgeva alla potenza e non soltanto alla plebe) dove finora *culminarono* gli istinti dominanti si servirono anche della cultura spirituale — o almeno la lasciarono *dominare* (come i papi del Rinascimento). L'autoinganno dei più su questo punto — per esempio in ogni democrazia — è estremamente prezioso: si mira al rimpicciolimento e alla governabilità degli uomini come a un "progresso"!

130.

La suprema equità e mitezza come stato di *debilitazione* (il Nuovo Testamento e la comunità cristiana primitiva — la perfetta *bêtise* che si manifesta negli inglesi Darwin e Wallace).* *La Vostra equità*, o nature superiori, Vi spinge al *suffrage universel* ecc., la Vostra "umanità" alla

* Alfred Russell Wallace (1823-1913), naturalista inglese.

mitezza nei confronti del delitto e della stupidità. *A lungo andare portate la stupidità e la mancanza di scrupoli alla vittoria* (benessere e stupidità — la *medietà*).

All'esterno: epoca di enormi guerre, rivoluzioni, esplosioni. *All'interno*: crescente debolezza degli uomini, gli *avvenimenti* servono da *eccitanti*. Il parigino è l'europeo estremo.

Conseguenze: 1) *i barbari* (dapprima, naturalmente, nella forma della cultura finora esistente); 2) *gli individui tirannici* (in cui si incontrano *quantità barbariche di forza* e la mancanza di ogni legame con il passato). Epoca della massima stupidità, brutalità e miserabilità delle *masse* e degli *individui superiori*.

131.

Innumerevoli individui di genere superiore vanno oggi in rovina: ma *chi se la cava* è forte come il diavolo. Come al tempo del Rinascimento.

132.

Quei buoni europei che noi siamo: che cosa ci distingue dagli uomini delle patrie? Anzitutto, noi siamo atei e immoralisti, ma appoggiamo le religioni e le morali dell'istinto del gregge: con queste viene infatti approntata una specie di uomini che dovrà un giorno cadere nelle nostre mani, che deve *desiderare* la nostra mano.

Al di là del bene e del male — ma noi desideriamo la incondizionata santificazione della morale del gregge.

Conserviamo molte specie di filosofia che è necessario insegnare: in certe circostanze quella pessimistica, come martello; forse non si potrà fare a meno di un buddismo europeo.

Noi appoggiamo probabilmente lo sviluppo e la maturazione della democrazia, che perfeziona la debolezza della volontà: vediamo nel "socialismo" un pungolo che protegge dalla comodità.

Nostra posizione verso i popoli. Le nostre preferenze: badiamo ai risultati degli incroci.

Appartato, benestante, forte: ironia sulla "stampa" e sulla sua cultura. Procuriamo che gli uomini di scienza non

diventino letterati. Disprezziamo ogni cultura che va d'accordo con la lettura dei giornali o magari con lo scrivere sui giornali.

Mettiamo in primo piano le nostre idiosincrasie (come Goethe, Stendhal), i casi nostri, e li sottolineiamo per ingannare sui nostri retroscena. Però *ci guardiamo bene* dal legare a quei casi il nostro cuore. Ci servono da ricoveri provvisori come ne ha bisogno e li accetta un pellegrino — ci guardiamo dal diventare casalinghi.

Abbiamo una *disciplina voluntatis* che ci rende superiori al nostro prossimo. Spendiamo tutte le forze nello *sviluppare la forza di volontà*, un'arte che ci permette di portare maschere, l'arte di capire *di là* dagli affetti (e talora anche di pensare in modo "sopra-europeo").

Ci prepariamo a diventare i legislatori dell'avvenire, padroni della terra: se non noi, almeno i nostri figli. Fondamentale attenzione ai matrimoni.

133.

Il secolo XX. L'abate Galiani disse un giorno: *La prévoyance est la cause des guerres actuelles de l'Europe. Si l'on voulait se donner la peine de ne rien prévoir, tout le monde serait tranquille, et je ne crois pas qu'on serait plus malheureux par ce qu'on ne ferait pas la guerre*. Poiché io non condivido affatto le idee pacifiste del mio defunto amico Galiani, non ho paura di prevedere alcune cose, e così, magari, di evocare motivi di guerra.

Un'enorme *riflessione* dopo il più spaventevole terremoto: con nuovi problemi.

134.

È il tempo del *grande mezzogiorno, della luce più terribile*: *la mia specie di pessimismo* — grande punto di partenza.

I. Contraddizione fondamentale tra la civiltà e la elevazione dell'uomo.

II. Le valutazioni morali considerate come una storia della menzogna e dell'arte della calunnia poste al servizio di una volontà di potenza (della volontà *del gregge*, che si ribella contro gli uomini più forti).

III. Le condizioni di ogni elevamento della cultura (la possibilità di una *selezione* a spese di una moltitudine) sono le condizioni di ogni crescita.

IV. L'*ambiguità* del mondo come questione di *forza*, osservare tutte le cose sotto la *prospettiva della loro crescita*. I giudizi di valore *cristiano-morali* come un'insurrezione e una bugiarderia di schiavi (all'opposto dei valori aristocratici del mondo *antico*).

LIBRO SECONDO

CRITICA DEI VALORI SUPREMI FINORA RICONOSCIUTI

I.

CRITICA DELLA RELIGIONE

Tutta la bellezza e la sublimità che abbiamo attribuito alle cose reali e immaginarie, io voglio rivendicarla come proprietà e opera dell'uomo: come la sua più bella apologia. L'uomo come poeta, pensatore, Dio, amore, potenza; oh, la sua regale generosità, con cui ha coperto di doni le cose per *impoverire se stesso* e sentirsi miserabile! Finora il suo maggiore disinteresse fu questo: ammirò e adorò e seppe nascondersi che *lui stesso* aveva creato ciò che ammirava.

1. *Sull'origine delle religioni*

135.

L'origine della religione. Allo stesso modo in cui ancor oggi l'uomo incolto crede che la collera sia la causa del suo adirarsi, che lo spirito sia la causa del suo pensare, l'anima la causa del suo sentire; insomma quel modo in cui ancor oggi si ipotizza sconsideratamente una massa di entità psicologiche che dovrebbero fungere da cause — così l'uomo, a un livello ancor più ingenuo, spiegò quei medesimi fenomeni con l'aiuto di entità personali psicologiche. Gli stati d'animo, che gli sembravano strani, affascinanti, soggioganti, li poneva, come ossessioni e incantamenti, sotto il potere di una persona. Così il cristiano, la specie degli uomini odierni più ingenua e retrograda, riconduce a un'ispirazione psicologica proveniente da Dio la speranza, la quiete, il senso della "redenzione": a lui, in quanto è un tipo umano essenzialmente sofferente e in-

quieto, i sentimenti di felicità, di rassegnazione, di calma sembrano, è ovvio, cose *strane*, bisognose di spiegazione. Fra le razze sagge, forti e piene di vita è specialmente l'epilettico quello che suscita la convinzione che qui sia in gioco una *potenza estranea*; ma anche gli stati di coazione affini all'epilessia, ad esempio quello dell'entusiasta, del poeta, del grande criminale, le passioni come l'amore e la vendetta, servono a inventare potenze extraumane. Uno stato d'animo concresce in una persona: e si sostiene che quello stato, quando ci sopravviene, è l'effetto di quella persona. In altre parole: nella costruzione psicologia di Dio uno stato, per poter essere un effetto, viene personificato come causa.

La logica psicologica è questa: *il sentimento della potenza*, quando assale bruscamente e violentemente un uomo — e tale è il caso per tutti i grandi affetti — suscita in lui un dubbio circa la sua persona: non osa immaginare se stesso come causa di questo sorprendente sentimento — e perciò ipotizza una persona *più forte*, una divinità.

In summa: l'origine della religione si trova negli estremi sentimenti di potenza che, come sentimenti *estranei*, sorprendono l'uomo: e, simile all'infermo che sente troppo pesante e strano un suo membro e ne conclude che un altro uomo stia coricato sopra di lui, l'ingenuo *homo religiosus* si dissocia in *molte persone*. La religione è un caso di "*altération de la personnalité*". È una specie di *sentimento di paura* e *di terrore* davanti a se stessi... Ma è pure uno straordinario *senso di felicità* e *di elevazione*... Ai malati *la sensazione della salute* basta per credere in Dio, nella vicinanza di Dio.

136.

Psicologia rudimentale dell'uomo religioso: tutti i cambiamenti sono effetti; tutti gli effetti sono effetti di una volontà. Manca il concetto di "natura", di "legge naturale": tutti gli effetti hanno un agente che li produce. Psicologia rudimentale: noi siamo causa unicamente nel caso in cui sappiamo che abbiamo voluto.

Conseguenza: gli stati di potenza impongono all'uomo il sentimento di *non* esserne la causa, di essere *irresponsa-*

bile, subentrano senza essere voluti: quindi noi non ne siamo gli autori: la volontà non libera (cioè la consapevolezza che è avvenuto un mutamento che ci coinvolge senza che lo abbiamo voluto) ha bisogno di una volontà *estranea*.

Conseguenza: l'uomo non ha osato attribuire *a sé* tutte le sue congiunture forti e sorprendenti, le ha concepite come passive, come congiunture "subìte", come violenze usategli; la religione è il parto malriuscito di un *dubbio* sull'unità della persona, una *altération* della personalità nella misura in cui tutto ciò che nell'uomo è grande e forte fu concepito dall'uomo come *sovrumano*, come *estraneo* — egli si rimpicciolì, e collocò, dividendoli fra loro, i suoi due lati in due sfere distinte, un lato molto miserabile e debole e uno molto forte e mirabile: chiamò "uomo" il primo e "Dio" il secondo.

E continuò sempre a fare così: nel periodo della *idiosincrasia morale* non interpretò le sue alte e sublimi condizioni morali come «volute», come «opera» della persona. Anche il cristiano scompone la sua persona in una finzione debole e meschina, che chiama uomo, e in un'altra che chiama Dio (salvatore, Messia).

La religione ha abbassato il concetto di "uomo"; la sua estrema conseguenza è che tutto ciò che è buono, grande, vero, è sovrumano ed è un dono della grazia...

137.

Un'altra via per risollevare l'uomo dall'abbattimento che comportò la rinunzia agli stati alti e forti come stati estranei fu la teoria dell'attività. Questi stati alti e forti poterono almeno essere interpretati come influenze dei nostri antenati: noi saremmo imparentati fra noi, solidalmente, e cresceremmo ai nostri occhi operando secondo norme a noi note.

Tentativo di nobili famiglie di accomodare la religione alla propria presunzione. La stessa cosa fanno i poeti e i veggenti; si sentono fieri, onorati e *prescelti* a simile commercio, annettono valore a non essere affatto apprezzati come individui, ma solo come portavoce (Omero).

Gradatamente l'uomo prende possesso delle sue condizioni di elevatezza e di orgoglio, delle sue opere e azioni.

Prima si riteneva di onorare se stessi credendo responsabili non se stessi ma Dio delle supreme cose che si operavano. L'*illibertà della volontà* era ritenuta ciò che assegna un valore superiore a un'azione: e un Dio era reso autore di queste azioni...

138.

I preti sono i teatranti che rappresentano alcunché di sovrumano a cui devono dare un carattere sensibile, di ideali, o di Dei, o di redentori: in ciò trovano la loro vocazione, per ciò posseggono gli istinti necessari; per rendere la cosa più credibile, devono spingersi il più lontano possibile nell'imitazione; la loro accortezza deve soprattutto suscitare in loro stessi *la buona coscienza* necessaria per persuadere davvero qualcuno.

139.

Il prete vuol dare a intendere di essere il *tipo supremo* dell'uomo e di dominare anche coloro che dispongono della *potenza* per essere invulnerabili, inattaccabili... È la *potenza più forte* nella comunità che non può essere assolutamente sostituita, né sottovalutata.

Mezzo: lui solo è *colui che sa*; lui solo è *virtuoso*; lui solo possiede il *supremo dominio di sé*; lui solo è l'intermediario fra Dio e *gli altri*; la divinità punisce ogni torto recato a un prete, ogni pensiero rivolto contro di lui.

Mezzo: la *verità* esiste. C'è un solo modo per raggiungerla: farsi prete. Tutto ciò che è *buono*, *a posto*, secondo natura e tradizione, va ricondotto alla saggezza dei preti. Il libro sacro è opera loro. L'intera natura non è che una esecuzione dei precetti di quel libro. Non esiste altra fonte del *bene* che il prete. Ogni altra specie di eccellenza è differente per *rango* da quella del prete: ad esempio, quella del *guerriero*.

Conseguenza: se il prete deve essere il tipo *supremo*, la *scala* che conduce alle sue *virtù* deve costituire la scala di valore degli uomini. Lo *studio*, la *rinuncia al mondo*, l'*inattività*, l'*impassibilità*, la *mancanza di affetti*, la *solennità*. *Contrasto*: il genere *più profondo* di uomini.

Il *prete* ha insegnato *un unico* genere di morale, per essere sentito come il tipo *supremo*. Egli colpisce un tipo *op-*

posto: il *chandala* indiano. Il rendere *costui* spregevole con tutti i mezzi è ciò che *mette in rilievo* il regime delle caste. L'estrema paura del prete davanti al *mondo dei sensi* è condizionata dall'*opinione* che i sensi minaccino nel modo più grave il *sistema delle caste* (ed è questo il significato proprio di *sistema*)... Ogni "libera tendenza" *in puncto puncti mette sottosopra* la legislazione matrimoniale.

140.

Il filosofo come ulteriore sviluppo del tipo *sacerdotale*: ne ha in corpo l'eredità; è, persino come rivale, costretto a lottare per le medesime cose coi medesimi mezzi impiegati dal prete del suo tempo — aspira alla *suprema autorità*.

Che cosa conferisce *autorità*, quando non si ha in mano il potere materiale (né esercito, né *armi* in genere)? Come si conquista l'autorità su coloro che detengono la forza fisica e l'autorità? Si entra in concorrenza con il rispetto accordato ai prìncipi, ai conquistatori vittoriosi, ai saggi statisti.

Solo suscitando la fede possono ottenere un potere più forte, più alto — *Dio*. Nulla è abbastanza forte: è *necessaria* la mediazione, gli uffici del prete. Questi si mettono *in mezzo* come indispensabili: come condizione d'esistenza hanno bisogno: 1) che si creda alla assoluta superiorità del loro Dio, che si creda *nel loro Dio*; 2) che non ci siano altri accessi diretti a Dio. La *seconda* esigenza da sola crea il concetto della "eterodossia"; la prima quello del "miscredente" (cioè chi crede in un *altro* Dio).

141.

Critica dalla santa menzogna. Fa parte della teoria di tutti i sacerdozi la tesi che per scopi pii sia lecito mentire — sarà oggetto della presente indagine cercare fino a che punto ciò faccia parte della pratica dei preti.

Ma anche i filosofi, non appena si proposero di prendere in mano la guida degli uomini con recondite intenzioni sacerdotali, si crearono tosto un diritto alla menzogna: Platone per primo. La più grandiosa è la doppia menzogna sviluppata dai filosofi, tipicamente arii, del Vedân-

ta: due sistemi, contraddittori in tutti i punti principali, ma che per fini educativi si alternano, si completano, si integrano. La menzogna dell'uno deve creare una situazione in cui la verità dell'altro si fa appunto *sentire*...

Fino a che punto si spinge la pia menzogna dei preti e dei filosofi? Qui si deve chiedere quali premesse abbiano per l'educazione, quali dogmi debbano *inventare* per soddisfare a queste premesse.

Primo: devono avere dalla loro la potenza, l'autorità, l'incondizionata credibilità.

Secondo: devono conoscere bene tutto il decorso della natura, così che tutto ciò che tocca il singolo individuo sembri determinato dalla loro legge.

Terzo: devono avere anche un campo di potenza molto vasto, il cui controllo sfugga agli occhi delle persone loro subordinate: devono avere il potere di punire per l'aldilà, per il "dopo la morte" e, come è giusto, conoscere i mezzi e la via che conducono alla beatitudine.

Devono eliminare il concetto di decorso naturale: ma poiché sono persone accorte e riflessive possono *promettere* una quantità di effetti, naturalmente subordinati a preghiere o alla stretta osservanza della loro legge. Possono del pari *ordinare* una quantità di cose che sono assolutamente ragionevoli, solo che non gli è dato di indicare l'esperienza, l'empiria come fonti di questa saggezza: devono indicarla come una rivelazione o come la conseguenza "dell'esercizio delle più dure penitenze".

Così la *santa menzogna* si riferisce in linea di principio: allo *scopo* dell'azione (il fine naturale, la ragione è resa invisibile: un fine morale, l'adempimento di una legge, un servizio divino appare come fine); alla *conseguenza* dell'azione (la conseguenza naturale viene interpretata come soprannaturale, e, per agire più sicuramente, si fanno balenare altre conseguenze incontrollabili, soprannaturali).

Si crea così un concetto di *bene* e di *male* che appare completamente staccato dai concetti naturali di "utile", "dannoso", "propizio alla vita", "nocivo per la vita" — quel concetto, in quanto si immagina un'*altra* vita, può persino diventare direttamente *ostile* al concetto naturale di bene e di male.

Così infine si crea la famosa "coscienza": una voce interiore che in ogni azione *non* misura il valore dell'azione sulle sue conseguenze, ma sulla sua intenzione e sulla sua conformità con la "legge".

Quindi la santa menzogna ha: inventato un Dio che *punisce* e *premia*, che riconosce esattamente il codice dei preti e manda precisamente i preti nel mondo come suoi interpreti e plenipotenziari; inventato un *aldilà della vita*, in cui la grande macchina penale è rappresentata in azione (e perciò, l'*immortalità dell'anima*); inventata la *coscienza* nell'uomo, come consapevolezza del fatto che bene e male esistono davvero, e che quando la coscienza consiglia di conformarsi alle prescrizioni dei preti è Dio stesso che parla; inventato la *morale come negazione* di ogni decorso naturale, come riduzione di ogni accadere a evento moralmente condizionato (l'azione della morale — cioè l'idea di castigo e di premio — come ciò che compenetra il mondo, come unico potere, come *creator* di ogni mutamento); inventato la *verità* come data, come rivelata, come coincidente con la dottrina dei preti: come condizione di ogni salvezza e felicità in questa vita e nell'altra.

In summa: con che cosa si paga il *miglioramento* morale? La ragione è tolta di mezzo, tutti i motivi di agire sono ridotti alla paura e alla speranza (castigo e premio): si *dipende* dalla tutela dei preti, da una precisione formalistica che pretende di esprimere una volontà divina: si è impiantata una "coscienza" che mette una falsa scienza al posto dell'esame e dell'esperimento: come se fosse già stabilito ciò che si deve fare e ciò che non si deve fare — una specie di castrazione dello spirito che indaga e che aspira a progredire: insomma, la peggiore *mutilazione* dell'uomo che si possa immaginare: dell'uomo che viene spacciato come "uomo buono".

In praxi tutta la ragione, tutto il retaggio di prudenza, finezza, saggezza che è la premessa del canone pretesco, è arbitrariamente ridotta a una semplice *meccanica*: la conformità alla legge ha già valore di scopo, di scopo supremo, *nella vita non c'è più alcun problema*: tutta la concezione del mondo è insudiciata dall'*idea di castigo*; la vita stessa, con lo scopo di rappresentare la vita *sacerdotale* come il *non plus ultra* della perfezione, è trasformata in una ca-

lunnia e in un insudiciamento della vita... Il concetto di "Dio" rappresenta un ritrarsi dalla vita, una critica, perfino un disprezzo della vita... La verità è ripensata come menzogna pretesca, verità come *studio della scrittura*, come un mezzo per *diventare teologi*...

142.

*Per la critica del codice di Manu.** Tutto il libro è basato sulla santa menzogna. È il bene dell'umanità quello che ha ispirato tutto questo sistema? Questa specie di uomini che crede al *carattere interessato* di ogni azione, era interessata o no a porre in atto quel sistema? Donde è ispirata l'intenzione di migliorare l'umanità? Donde è preso il concetto del meglio?

C'è un genere di uomini, l'*ecclesiastico*, che si sente la norma, il culmine, la più alta espressione del tipo uomo: trae da sé il concetto del "meglio". Crede alla propria superiorità, e in effetti la *vuole*; la causa della santa menzogna è la *volontà di potenza*...

Edificazione del dominio: a tal fine occorre il dominio dei concetti che pongono nel sacerdozio un *non plus ultra* di potenza. La potenza per mezzo della menzogna — visto che non la si possiede fisicamente, militarmente... La menzogna come supplemento della potenza, è questo un nuovo concetto di "verità".

Ci si inganna se si suppone qui un'evoluzione *inconsapevole e ingenua*, una specie di autoinganno... I fanatici non sono gli inventori di un simile sistema di oppressione pensato sin nei dettagli... Qui ha lavorato la riflessione a sangue freddo: la stessa specie di riflessione esercitata da un Platone quando escogitò la sua "repubblica". "Si devono volere i mezzi, se si vuole il fine" — su questa idea da politici tutti i legislatori furono in chiaro.

Possediamo il modello classico in forma specificamente *ariana*: quindi ci è lecito imputare la più fondamentale menzogna che mai sia stata commessa al genere umano

* Mitico progenitore del genere umano e protolegislatore della civiltà indiana; la tradizione gli attribuisce il *Mānava-Dharma-Sāstra*, collocabile fra il II sec. a.C. e il I sec. d.C.

più accorto e meglio dotato... Ciò fu imitato quasi dappertutto: l'*influenza aria* ha corrotto tutto il mondo...

143.

Si parla oggi molto dello spirito *semitico* del *Nuovo Testamento*: ma ciò che si chiama così è semplicemente lo spirito del prete — e nel codice ario della razza più pura, in quello di Manu, questa sorta di "semitismo", cioè questo *spirito pretesco*, è peggiore che in ogni altro luogo.

Lo sviluppo dello Stato clericale giudaico *non* è originale: gli ebrei hanno conosciuto questo schema in Babilonia: lo schema è ario. Se più tardi dominò in Europa, sotto la preponderanza del sangue germanico, fu conforme allo spirito della razza *dominante*: un grande atavismo. Il medioevo tedesco finì col ricostruire *il regime ario delle caste*.

Il maomettanesimo, a sua volta, imparò dai cristiani l'utilizzazione dell' "aldilà" come strumento di castigo.

Lo schema di una *comunità invariabile* con preti al vertice — questo antichissimo prodotto culturale dell'Asia nel campo dell'organizzazione — *deve* naturalmente avere spinto, sotto ogni riguardo, alla meditazione e all'imitazione; fino a Platone: ma per primi gli Egiziani.

144.

Le *morali* e le *religioni* sono i mezzi *principali* con cui si può fare degli uomini ciò che si vuole: purché si possegga un eccesso di forze creatrici e si possa imporre la propria volontà per lunghi periodi di tempo.

145.

Come appare una religione aria *affermatrice*, parto di una classe *dominante*: si veda il codice di Manu. (Divinizzazione del senso della potenza nei bramani: è interessante il fatto che nacque nella casta dei guerrieri e si trasferì in quella dei preti.)

Come appare una religione semitica *affermatrice*, parto della classe *dominante*: il codice di Maometto, l'Antico Testamento nelle parti più arcaiche. (Il maomettanesimo come

religione per *uomini* ha un profondo disprezzo per la sentimentalità e la bugiarderia del cristianesimo... Una religione per donne, così la sente.)

Come appare una religione semitica *negatrice*, parto della razza *oppressa*: il Nuovo Testamento (secondo i concetti ario-indiani, una religione da *chandala*).

Qual è l'aspetto di una religione aria *negatrice*, cresciuta fra le classi *dominanti*: il buddismo.

È conforme alle regole che non abbiamo nessuna religione di razze arie *oppresse*: infatti è una contraddizione: una razza di padroni o è molto in alto, o perisce.

146.

In sé una religione non ha nulla a che fare con la morale: ma tutti e due i rampolli della religione giudaica sono religioni *essenzialmente* morali — religioni che prescrivono il modo in cui si *deve* vivere, e che col premio o con la pena danno un uditorio alle loro pretese.

147.

Pagano-cristiano. Pagano è dire di sì a ciò che è naturale, è il senso dell'innocenza del naturale, la "naturalità".

Cristiano è dire di no al naturale, è il senso dell'indegnità del naturale, l'antinaturalità.

"Innocente" è per esempio Petronio: un cristiano, paragonato con quest'uomo felice, ha perduto per sempre l'innocenza.

Ma poiché, infine, anche lo *status cristiano* non può essere altro che uno stato di natura, sebbene non possa intendersi come tale, ne deriva che "*cristiano*" significa una *falsificazione dell'interpretazione psicologica* eretta a principio...

148.

Il prete cristiano è fin dal principio nemico mortale dei sensi: non si può immaginare un contrasto maggiore con l'attitudine innocentemente sognante e solenne onde, nei più rispettabili culti femminili di Atene, si avvertiva la presenza dei simboli sessuali. L'atto della riproduzione è,

in tutte le religioni non ascetiche, il mistero in sé; è una specie di simbolo del concepimento e dei segreti disegni dell'avvenire: la rinascita, l'immortalità.

149.

La fede in noi stessi è la più forte catena e la suprema frustata — e l'*ala più forte*. Il cristianesimo avrebbe dovuto porre l'innocenza dell'uomo come articolo di fede, gli uomini sarebbero diventati Dei: allora si poteva ancora credere.

150.

La grande *menzogna* nella storia: quella che la *corruzione* del paganesimo abbia aperto la via al cristianesimo! Chi aprì la via fu l'indebolimento e la *moralizzazione* dell'uomo antico! E già era stata preceduta dalla interpretazione degli istinti naturali come *vizi*!

151.

Le religioni vanno in rovina per la fede moralistica. Il Dio morale cristiano non regge: ne segue l' "ateismo", quasi non ci potesse essere alcun'altra specie di dio.

Del pari, la cultura perisce per la credenza nella morale. Perché quando sono scoperte le uniche condizioni necessarie del suo sviluppo, non la si *vuole* più (buddismo).

152.

Fisiologia delle religioni nichiliste. Le religioni *nichiliste*, nessuna esclusa: *anamnesi mediche sistematizzate*, sotto una nomenclatura religioso-moralistica.

Nei culti pagani tutto ruota intorno alla interpretazione del grande ciclo dell'anno. Nel culto cristiano tutto gira intorno a un ciclo di *fenomeni paralizzanti*...

153.

Nell'antichità questa religione *nichilista* cerca di convocare a suo favore gli *elementi di décadence* e affini, e cioè:

a) il partito dei *deboli* e dei *falliti* (la feccia del mondo antico: ciò che questo respinse da sé con maggior forza...);

b) il partito dei *moralizzati* e degli *antipagani*;

c) il partito degli *stanchi di politica* e degli indifferenti (i romani annoiati...), degli *snazionalizzati* nel cui petto era rimasto un vuoto;

d) il partito dei sazi di sé, che collaborano volentieri a una congiura *sotterranea*.

154.

Budda contro il "Crocifisso". In seno alle religioni nichiliste si può comunque distinguere nettamente la *cristiana* dalla *buddista*. La buddista esprime una *buona sera*, una dolcezza e mitezza perfetta — è riconoscenza verso tutto il passato, tutto quanto; mancano: l'amarezza, la delusione, il rancore. Da ultimo, ha alle spalle l'alto amore spirituale, il raffinamento della contraddizione fisiologica, e anche di questo si riposa; ma di questo ha ancora la gloria spirituale e lo splendore del tramonto. (È originario delle caste superiori.)

Il movimento *cristiano* è un movimento di degenerazione derivato da ogni sorta di elementi di scarto e di esclusi; *non* esprime il tramonto di una razza, è, fin dall'origine, un'aggregazione di elementi morbosi che si ammassano e si cercano... Perciò *non* è nazionale, né condizionato dalla razza; si rivolge ai diseredati di ogni paese; al suo fondo c'è il rancore contro tutto ciò che è ben riuscito e che domina; ha bisogno di un simbolo che rappresenti la maledizione sui ben riusciti e sui dominanti... È anche in contrasto con ogni movimento *spirituale*, con ogni filosofia: parteggia per gli idioti e pronuncia una bestemmia contro lo spirito. Rancore contro chi ha dei talenti, contro i dotti, gli spiriti indipendenti; indovina in loro ciò che è *ben riuscito*, ciò che è *dominante*.

155.

Nel buddismo prevale questo pensiero: "Tutti i desideri, tutto ciò che crea affetto e sangue porta a compiere delle azioni". E solo in questa misura mette in guardia dal male. Perché l'agire non ha senso: è certo ben radicato nell'esistenza, ma ogni esistenza è priva di senso. I buddisti vedono nel male l'impulso ad alcunché di illogico:

ad affermare mezzi di cui si nega il fine. Cercano una via che conduca al non-essere, e *perciò* hanno in orrore *tutti* gli impulsi che vengono dagli affetti. Ad esempio, non ci si deve vendicare! Non si deve essere nemici! L'edonismo degli stanchi assegna i supremi criteri di valore. Nulla è più estraneo ai buddisti del fanatismo giudaico di un Paolo: nulla ripugnerebbe di più al loro istinto che quella tensione, fiamma, inquietudine dell'uomo religioso, soprattutto quella forma di sensualità che il cristianesimo ha santificato col nome di "amore". Inoltre, sono i ceti colti e magari ultraspirituali quelli che trovano il loro tornaconto nel buddismo: una razza resa spossata e stanca da una lotta tra filosofi durata secoli, ma non composta da elementi *al disotto di ogni cultura* come erano gli strati sociali da cui nacque il cristianesimo... Nell'ideale del buddismo appare essenziale sbarazzarsi anche del bene e del male; si inventa un raffinato "aldilà della morale", coincidente con l'essenza della perfezione, con la premessa che anche le buone azioni sono solo temporaneamente necessarie, semplicemente come *mezzi* per sbarazzarsi di tutte le azioni.

156.

Una religione *nichilista* come il cristianesimo, proveniente da un popolo ostinato come i vecchi, e che aveva consumato tutti gli istinti forti; una religione conforme a questo popolo, e poi gradualmente trasportata in altri ambienti, e finalmente penetrata fra i popoli giovani *che non avevano ancora affatto vissuto*.

Che stranezza! Una beatitudine finale, pastorale, serale, predicata a barbari, a germani! Come dovette essere germanizzato e barbarizzato tutto ciò! Per gente che aveva sognato un Walhalla, che trovava nella guerra tutta la felicità! Una religione sovranazionale predicata in un caos in cui *non esistevano ancora* nazioni.

157.

Il mezzo per confutare preti e religioni è sempre e soltanto questo: mostrare che i loro errori hanno cessato di essere *benefici*, che fanno più male che bene, insomma che la loro "prova dell'efficacia" non regge più.

2. *Per la storia del cristianesimo*

158.

Non si deve confondere il cristianesimo come *realtà storica* con quell'unica radice che ricorda col suo nome: le *altre* radici dalle quali è cresciuto furono di gran lunga più forti. È un malinteso senza pari il fatto che con quel santo nome si designino strutture decadenti e deformi come "Chiesa cristiana", "fede cristiana" e "vita cristiana". Cristo che cosa rinnegò? Tutto ciò che oggi si chiama cristiano.

159.

L'intera dottrina cristiana di ciò che *deve* essere creduto, l'intera "verità" cristiana è vana menzogna e impostura: è esattamente l'opposto di ciò che diede l'avvio al movimento cristiano.

Precisamente ciò che nel senso della Chiesa è cristiano è in linea di principio *anticristiano*; semplici cose e persone invece dei simboli, semplice storia invece degli eterni fatti, pure formule, riti, dogmi invece di una prassi di vita. Cristiana è la perfetta indifferenza verso dogmi, culto, preti, chiesa, teologia.

La prassi del cristianesimo non è una fantasticheria, non più che la prassi del buddismo: è un mezzo per essere felici.

160.

Gesù mira direttamente a creare la condizione del "regno dei cieli" nel cuore, e *non* trova i mezzi nell'osservanza dei riti della chiesa giudaica; considera nulla persino la realtà del giudaismo (la sua necessità di conservarsi); è puramente *interiore*.

Del pari, non fa alcun conto di tutte le rozze formule dei rapporti con Dio: si oppone all'intera dottrina della penitenza e della riconciliazione; mostra come si debba vivere per sentirsi "divinizzati", e come non si superino i propri peccati con la penitenza e con la costrizione; il suo giudizio capitale è: "*il peccato non conta nulla*".

Peccato, penitenza, perdono — tutto ciò non conta, è un additivo giudaico, o è pagano.

161.

Il *regno dei cieli* è uno stato del cuore (dei bambini si dice: perché di loro è il regno dei cieli): non è cosa che sia "in terra". Il regno di Dio "viene": non in senso cronologico e storico, non secondo il calendario, non è cosa che un giorno sarà e il giorno prima non era, ma è una "conversione nell'animo del singolo", una cosa che in ogni tempo viene e in ogni tempo non esiste ancora...

162.

Il ladrone in croce: quando il delinquente, che patisce una morte dolorosa, giudica che "il soffrire e morire come questo Gesù, senza rivolta, senza odio, con bontà, con rassegnazione, questo solo è giusto" ha affermato il Vangelo: e quindi è *in Paradiso*...

163.

Gesù comanda: non si deve resistere né con l'azione né col cuore a chi è contro di noi.

Non si deve ammettere nessun motivo per separarsi dalla propria donna.

Non si deve fare alcuna differenza tra forestieri e compaesani, tra stranieri e compatrioti.

Non ci si deve sdegnare contro nessuno, né spregiare nessuno. Date l'elemosina di nascosto. Non si deve volere la ricchezza. Non si deve giurare. Non si deve giudicare. Ci si deve riconciliare, si deve perdonare. Non pregate in pubblico.

La "*beatitudine*" non è cosa promessa: è già qui, se si vive e si opera in un certo modo.

164.

Aggiunte successive. Tutto l'atteggiamento dei profeti e taumaturghi, la collera, l'evocazione del giudizio, è una orribile corruzione (ad esempio Marco 6, 11: "e a quelli che non vi accolgono... io vi dico avverrà come a Sodoma

e a Gomorra" ecc.). La pianta di fico (Matteo 21, 18): "E come ogni mattina andava di nuovo nella città, e gli venne fame. Ed egli vide una pianta di fico nella via e andò ad essa e non vi trovò nessun frutto: erano soltanto foglie; egli disse: — D'ora in poi non ti matureranno mai più frutti! E la pianta di fico subito si disseccò".

165.

La *dottrina del premio e della pena* si è introdotta in un modo completamente assurdo: rovinò tutto.

Così pure la *prassi* della prima *ecclesia militans*, dell'apostolo Paolo; e il suo contegno è rappresentato, in modo completamente falsificato, come *comandato*, come *prestabilito*.

Più tardi furono glorificati l'effettiva *vita e insegnamento* della dottrina dei primi cristiani: come se tutto fosse *prescritto* e semplicemente *seguito*.

Persino il *compimento delle profezie*: qui è tutto falsificato e fatto quadrare tendenziosamente!

166.

Gesù oppose una vita vera, una vita nella verità, alla vita comune: nulla è più lontano da lui che la goffa assurdità di un "Pietro eterno" e di una eterna sopravvivenza della persona. Ciò che combatte è il dare troppa importanza alla "persona": come avrebbe potuto voler eternare proprio questa?

Egli combatte parimenti la gerarchia in seno alla comunità: non promette un premio proporzionato alle azioni: come avrebbe potuto pensare a premi e pene nell'aldilà?

167.

Il *cristianesimo* è un ingenuo sforzo verso un *movimento pacifista* buddistico, sgorgante dal vero focolare del risentimento... Ma travestito da Paolo in una pagana dottrina di misteri, che finisce per accordarsi con l'intera *organizzazione statale*... E conduce guerre, condanna, tortura, giura, odia.

Paolo parte dal bisogno di misteri della grande moltitudine eccitata dalla religione; cerca una *vittima*, una fantasmagoria sanguinosa, che sostenga la lotta con le immagini dei culti segreti; Dio in croce, bere sangue, l'*unio mystica* con la "vittima".

Cerca di mettere in rapporto di causalità il prolungamento dell'esistenza (la beata, purificata sopravvivenza dell'anima individuale), come risurrezione, con quella "vittima" (secondo il tipo di Dioniso, Mitra, Osiride).

Ha bisogno di mettere in primo piano il concetto di *colpa* e di *peccato*; *non già* una nuova prassi (come Gesù stesso indicò e insegnò), ma un nuovo culto, una nuova fede, una fede in una miracolosa trasformazione ("redenzione" mediante la fede).

Ha compreso il *grande bisogno del mondo pagano*, e tra i fatti della vita e della morte di Cristo fece una scelta completamente arbitraria, accentuò tutto in modo nuovo, spostò dappertutto il centro di gravità; *annullò* per principio il cristianesimo originario...

L'attacco contro il *prete* e il *teologo* sboccò, grazie a Paolo, in un nuovo sacerdozio e in una nuova teologia, in un ceto *dominante*, e anche in una *Chiesa*.

L'attacco contro l'eccessiva valorizzazione della "*persona*" sboccò nella fede nella "persona eterna" (nel curarsi della "salute eterna"), nella più paradossale esagerazione dell'egoismo personale.

Questo è il lato *umoristico* della cosa, un umorismo tragico: Paolo ha di nuovo edificato in grande stile proprio ciò che Cristo aveva annullato attraverso la sua vita. Da ultimo, quando la Chiesa fu pronta, prese sotto la sua tutela perfino lo *Stato*.

168.

La *Chiesa* è esattamente ciò contro cui Gesù predicò, e contro cui insegnò a combattere ai suoi discepoli.

169.

Nessun Dio è morto per i nostri peccati; nessuna redenzione attraverso la fede; non c'è resurrezione dei morti — sono tutte falsificazioni del cristianesimo genuino, di

cui si deve rendere responsabile quel funesto cervello balzano che fu Paolo.

La *vita esemplare* consiste nell'amore e nell'umiltà; nella pienezza di cuore, che non esclude nemmeno l'infimo; nel rinunciare letteralmente al voler avere ragione, a difendersi, a vincere nel senso del trionfo personale; nel credere alla felicità quaggiù, sulla terra, nonostante la miseria, le avversità e la morte; nel riconciliarsi con il prossimo, nell'astenersi dalla collera e dal disprezzo; nel non volere ricompense; nel non legarsi a nessuno; nel non avere signori in senso spirituale e più che spirituale; in una vita molto fiera posta sotto il segno della volontà e di una vita povera e servizievole.

Dopo che la Chiesa si fu lasciata portar via *tutta la prassi cristiana* ed ebbe formalmente sanzionato la vita nello Stato, quella specie di vita che Gesù aveva osteggiato e condannato, dovette riporre in qualche altro luogo il *senso* del cristianesimo: lo collocò nella *credenza* in cose incredibili, nel cerimoniale delle preghiere, dell'adorazione, delle feste ecc. Vengono ora in prima linea i concetti di "peccato", "perdono", "castigo", "premio" — tutte cose completamente ignorate e quasi *escluse* dal cristianesimo primitivo.

Un agghiacciante miscuglio di filosofia greca e di giudaismo; l'ascetismo; un perpetuo giudicare e condannare; la gerarchia ecc.

170.

Il cristianesimo ha fin dall'origine tradotto in crudeltà il simbolico:

1) il contrasto fra "vita vera" e "vita falsa", fraintese come "vita sulla terra" e "vita nell'aldilà";

2) il concetto di "vita eterna" contrapposto alla transitoria vita personale, come "immortalità personale";

3) la fratellanza mediante il comune godimento di cibi e di bevande secondo l'uso arabo-ebraico fu trasformata nel "miracolo della transustanziazione";

4) la "resurrezione" diventò l' "ingresso nella vita vera", una "rinascita"; quindi: un evento storico che si produce a un certo punto, dopo la morte;

5) la dottrina del figlio dell'uomo come "figlio di Dio", il rapporto vitale fra uomo e Dio; quindi "la seconda Persona della divinità", ciò che rescinde il rapporto filiale di ogni uomo, anche il più umile, con Dio;

6) la redenzione mediante la fede; cioè il fatto che non esista altra via per essere figli di Dio che la *prassi di vita* insegnata da Cristo fu trasformato nella credenza che si debba prestar fede a un miracoloso *riscatto* dei *peccati*, effettuato non dagli uomini ma per opera di Cristo.

Quindi "Cristo in croce" dovette essere interpretato in modo nuovo. Questa morte *non* era in sé la cosa principale... Fu ormai solo un simbolo del contegno da tenersi con l'autorità e le leggi del mondo: *non difendersi... Questo fu il modello.*

171.

Per la psicologia di *Paolo*. Il fatto è la morte di Gesù. Questo rimane da *interpretare*... Che l'interpretazione preveda una verità e un errore, non è nemmeno passato per la testa di costoro: un giorno gli salta in mente una sublime possibilità: "questa morte *potrebbe* significare questo e quest'altro", e tosto questa morte *è* questo! Una ipotesi si dimostra mediante il sublime *slancio* che il suo autore le imprime...

Il "criterio della forza": cioè, un pensiero viene dimostrato mediante il suo *effetto* ("dai suoi frutti", come dice ingenuamente la Bibbia); ciò che entusiasma deve essere *vero*; ciò per cui si versa il proprio sangue deve essere *vero*.

Qui l'improvviso sentimento di potenza che suscita un pensiero nel suo autore viene ovunque attribuito a quel pensiero come *valore*; e poiché non si sa onorare un pensiero altrimenti che classificandolo come vero, il primo predicato che esso riceve in suo onore è quello di essere *vero*... Altrimenti, come potrebbe agire? Lo si immagina come il pensiero di qualcuno: se non fosse una potenza reale, non potrebbe agire... Il pensiero è considerato come *ispirato*: l'effetto che esercita ha alcunché della violenza di un influsso demoniaco...

Un pensiero al quale un simile *décadent* non può opporre resistenza, un pensiero cui finisce per arrendersi completamente, è "dimostrato" come *vero*!!!

Tutti questi santi epilettici e visionari non compresero un millesimo di quella onestà dell'autocritica con cui oggi un filologo legge un testo o investiga la verità di un evento storico... Costoro sono, paragonati a noi, cretini morali...

172.

Il dire che non importa se una cosa sia *vera*, purché faccia *effetto*, è assoluta *mancanza di onestà intellettuale*. Tutto è buono, la menzogna, la calunnia, il compromesso più svergognato, se serve ad aumentare il grado di calore fino al punto che si "creda".

È letteralmente la scuola dei *mezzi di seduzione* per indurre a una fede; *disprezzo* per principio delle sfere da cui potrebbe venire la contraddizione (della ragione, della filosofia e della sapienza, della diffidenza, della prudenza); uno spudorato lodare e venerare la dottrina, facendo costantemente appello al fatto che fu Dio stesso a largirla — che l'apostolo non significa nulla — che qui non c'è nulla da criticare, ma si deve soltanto credere e accettare; che ricevere una simile dottrina di salvezza è la grazia e il favore più straordinario; che lo stato in cui la si deve ricevere è la più profonda gratitudine e umiltà.

Si specula costantemente sui risentimenti che gli umili provano verso tutto ciò che è in onore; il fatto che si presenti loro quella dottrina come l'antidottrina, opposta alla saggezza del mondo, alla potenza del mondo, li seduce e li conduce a essa. Convince ogni sorta di rifiuti e di falliti, promette la beatitudine, il vantaggio, il privilegio a chi non spicca e agli umili; fanatizza i poveri, i piccoli, i folli, li rende insensatamente presuntuosi, come se *loro* fossero il senso e il sale della terra.

Tutto ciò, per dirlo ancora una volta, non potrà mai essere respinto abbastanza. Noi ci risparmiamo la *critica della dottrina*: ci basta vedere i mezzi di cui si serve per sapere con chi si ha a che fare. Essa venne a patti con la *virtù*, accaparrò spudoratamente per sé sola tutta la *forza affascinante della virtù*... Si accordò con la potenza del para-

dosso, col bisogno di pepe e di controsenso proprio delle vecchie civiltà; indignò, eccitò alla persecuzione e all'oltraggio.

È esattamente la stessa *forma di infamia pensata sin nei dettagli* con cui il clero giudaico stabilì la sua potenza, e fu creata la chiesa giudaica...

Bisogna distinguere: 1) quel calore della passione che sarebbe "amore" (che poggia su un sottosuolo di ardente sensualità); 2) l'assoluta *mancanza di distinzione* del cristianesimo, la costante esagerazione, la verbosità, la mancanza di fredda spiritualità e ironia, l'antimilitarismo in tutti gli istinti, il pregiudizio pretesco contro la fierezza virile, contro la sensualità, le scienze, le arti.

173.

Paolo. Cerca la potenza *contro* il giudaismo dominante, il suo movimento è troppo debole... Trasvalutazione del concetto di "giudeo": la "razza" è messa da parte: ma ciò significò negare il *fondamento*. Il "martire", il "fanatico", il valore di ogni *forte* fede...

Il cristianesimo è la *forma degenerata* del vecchio mondo al colmo dell'impotenza, dove vengono a galla gli strati sociali e i bisogni più malati e insani.

Di conseguenza, altri istinti dovettero farsi avanti, per *creare* un'unità, una potenza che difende se stessa — insomma fu necessaria una specie di stato di emergenza come quello da cui gli ebrei ricevettero il loro *istinto di autoconservazione*...

Sono, a questo punto, di incalcolabile importanza le persecuzioni dei cristiani — la comunanza nel pericolo, le conversioni di massa come unico mezzo per metter fine alle persecuzioni individuali (perciò Paolo fece l'uso più disinvolto del concetto di "persecuzione").

174.

La vita *giudaico-cristiana*: qui *non* prevalse il risentimento. Soltanto le grandi persecuzioni possono avere eccitato in tal modo le passioni — tanto la *fiamma* dell'*amore* quanto quella dell'*odio*.

Quando si vedono i nostri cari sacrificati per la nostra fede, si diventa *aggressivi*; la vittoria del cristianesimo è dovuta ai suoi persecutori.

L'*ascetismo* non è specifico del cristianesimo: qui Schopenhauer ha inteso male. L'ascetismo si limita a penetrare nel cristianesimo: dovunque ci sia già ascetismo, anche senza cristianesimo.

Il cristianesimo *ipocondriaco*, il tormento bestiale e la tortura della coscienza appartengono entrambi solo a un certo terreno nel quale i valori cristiani posero radice: non è il cristianesimo in quanto tale. Il cristianesimo ha assorbito ogni sorta di malattia di terreni malsani: si potrebbe rimproverargli solo di non essersi saputo difendere da alcun contagio. Ma appunto *questa* è la sua essenza: il cristianesimo è un tipo di *décadence*.

175.

La realtà su cui il cristianesimo si poté edificare fu la piccola *famiglia giudaica* della diaspora, col suo calore e la sua tenerezza, con la sua disponibilità inaudita in tutto l'impero romano e forse non compresa, con la sua fierezza di "popolo eletto" nascosta e travestita da umiltà, con la sua intima negazione, priva d'invidia, di tutto ciò che sta in alto e ha dalla sua gloria e potenza. L'*aver riconosciuto questo come una potenza*, questo stato *beato* come comunicabile, seducente, contagioso anche per i pagani, fu il *genio* di Paolo: sfruttare il tesoro di energia latente, di saggia felicità per fondare una "chiesa ebraica di libera confessione", utilizzare tutta l'esperienza giudaica, tutta la maestria nell'autoconservazione della comunità sotto il dominio straniero, nonché la propaganda giudaica. Paolo indovinò che questo era il suo compito. Ciò che egli trovò fu precisamente quella specie di *piccola gente* assolutamente impolitica e schiva, la cui arte consiste nel mantenersi e affermarsi in un certo numero di virtù acquisite che esprimono l'unico senso della virtù ("mezzi per conservare ed accrescere una determinata specie di uomini").

Dalla piccola comunità giudaica viene il principio dell'*amore*: quella che qui arde sotto la cenere dell'umiliazio-

ne e della miseria è un'anima *più passionale*; il che non fu greco, né indiano, né tantomeno germanico. L'inno alla carità composto da Paolo non è cosa cristiana, ma un ebraico divampare dell'eterna fiamma, che è semitica. Se il cristianesimo ha fatto alcunché di essenziale sotto il rispetto psicologico fu l'*elevare la temperatura dell'anima* delle razze più fredde e più distinte che allora comandavano; fu la scoperta che la vita più miserabile può diventare ricca e di incalcolabile valore mediante un'elevazione della temperatura...

Si capisce che un simile trasferimento *non* poteva aver luogo per i ceti dominanti: contro gli ebrei e i cristiani deponevano le cattive maniere — e ciò che di forza e di passione dell'anima c'è nelle cattive maniere provoca ripugnanza e quasi nausea (io *vedo* queste cattive maniere quando leggo il Nuovo Testamento). Per apprezzarne le attrattive bisognava che l'abbiezione e la miseria apparentassero col tipo umano del popolo più basso, col tipo che parla nel Nuovo Testamento... Il modo in cui ci si comporta verso il Nuovo Testamento (vedi Tacito) è una prova dell'avere o no in corpo alcunché di *gusto classico*; chi non è rivoltato, chi non ci avverte sinceramente e fondamentalmente alcuna *foeda superstitio*, una cosa da cui si ritraggono le mani, quasi per non insudiciarsi, non sa che cosa è classico. Si deve sentire la "croce" come Goethe.

176.

Reazione della piccola gente. L'amore procura il più alto sentimento di potenza. Si deve comprendere in che misura parli così non l'uomo in generale, ma una specie di uomini, qui bisogna scavare più a fondo.

"Siamo divini nell'amore, diventiamo i bambini di Dio, Dio ci ama e da noi non vuole altro che amore"; ossia: ogni morale, ogni obbedienza e azione non provoca quel sentimento di potenza e di libertà suscitato dall'amore; per amore non si fa nulla di male, e si fa ben più di quanto si farebbe per obbedienza e per virtù.

Qui la felicità del gregge, il sentimento della comunione nelle cose grandi e piccole, il vivente sentimento della unità è ritenuto e avvertito come *somma dei sentimenti vi-*

tali. L'aiutare, il curare, l'essere utili suscita continuamente il sentimento della potenza: il successo visibile, l'espressione della gioia sottolineano il senso della potenza; non manca l'orgoglio, lo si prova come comunità, come dimora di Dio, come "popolo eletto".

Effettivamente l'uomo ha subìto ancora una volta una *alterazione della personalità*: questa volta chiamò Dio il suo sentimento d'amore. Immaginiamoci il risveglio d'un tale sentimento, una specie di delizia, un discorso venuto dall'altro, un "Vangelo"; fu questa novità che non permise all'uomo di ascrivere a se stesso l'amore: credette che Dio camminasse davanti a lui e fosse diventato vivente in lui. "Dio viene agli uomini", il "prossimo" viene trasfigurato in un Dio (in quanto il sentimento dell'amore si sprigiona presso di lui). *Gesù è il prossimo*, così come il prossimo fu trasformato col pensiero in divinità, in *causa efficiente del sentimento di potenza.*

177.

I credenti hanno coscienza di avere un debito infinito verso il cristianesimo, e ne concludono che il suo fondatore fu un personaggio di prim'ordine... Questa conclusione è falsa, ma è tipica di chi venera. Da un punto di vista oggettivo, sarebbe possibile, *in primo luogo*, che si ingannino sul valore di ciò che devono al cristianesimo: le convinzioni non dimostrano nulla in favore di ciò di cui si è convinti, nel caso delle religioni giustificano piuttosto il sospetto nei suoi confronti... *In secondo luogo* potrebbe darsi che ciò di cui si è debitori al cristianesimo non vada attribuito al suo inventore, ma piuttosto al prodotto compiuto, al complesso, alla Chiesa. Il concetto di "autore" è così ambiguo da poter significare magari la semplice causa fortuita di un movimento: la figura del fondatore fu ingrandita col crescere della Chiesa: ma appunto quest'ottica della venerazione autorizza a concludere che in una certa epoca questo fondatore fu qualcosa di molto incerto e indeterminato — c'era una volta... Si pensi con quale *libertà* Paolo tratta il problema della persona di Gesù: quasi lo aggira: Gesù è uno che è morto, che dopo morto fu rivisto, fu mandato a morte dai giudei...

Un semplice "motivo": *lui* ne fa una musica...

178.

Un fondatore di religioni *può* essere insignificante — un fiammifero, nulla di più!

179.

Per il problema psicologico del cristianesimo. La forza propulsiva rimane: il risentimento, l'insurrezione popolare, la rivolta dei falliti. (Col buddismo la cosa è diversa: non è *nato* da un movimento di *risentimento*. Anzi, lo combatte perché spinge all'*azione*.)

Questo partito della pace comprende che *rinunciare* all'ostilità nei pensieri e nell'azione serve per differenziarsi e conservarsi. Qui risiede la difficoltà psicologica che impedì di comprendere il cristianesimo: *creò* un istinto che costringe a combatterlo alle radici.

Solo come *partito della pace e dell'innocenza* questo moto insurrezionale ha una possibilità di successo: deve vincere in grazia dell'estrema mitezza, dolcezza, tenerezza d'animo, e il suo istinto lo capisce.

Trucco: negare l'istinto di cui si è espressione, condannarlo, mettere costantemente in mostra nei fatti e nelle azioni l'opposto di quell'istinto.

180.

La pretesa gioventù. Ci si illude se qui si sogna di un popolo ingenuo e giovane che si differenzi da una vecchia cultura: vige la superstizione che negli strati inferiori del popolo in cui il cristianesimo mise radici e crebbe sia tornata a zampillare la profonda sorgente della vita; non si capisce nulla della psicologia della cristianità se la si prende per l'espressione di un popolo di giovani in ascesa, di una razza che si rafforza. Invece, è una tipica forma della *décadence*, il rammolimento morale e l'isterismo in una popolazione di meticci, diventata stanca e priva di scopo, inferma. La prodigiosa società che si raccolse intorno a questo maestro della seduzione popolare potrebbe starci tutta in un romanzo russo: tutte le malattie nervose si danno convegno presso quella gente... L'assenza di compiti, l'istinto secondo cui tutto in

realtà è finito e non vale la pena di fare nulla, la contentezza di un *dolce far niente*.*

La potenza e la certezza dell'avvenire proprie dell'istinto giudaico, ciò che vi è di mostruoso nella sua tenace volontà di esistere e di dominare, si trova nella sua classe dominante; i *diversi* strati sociali che il giovane cristianesimo induce alla sollevazione sono caratterizzati nel modo più netto dalla *stanchezza* dell'istinto. Se ne ha abbastanza — e questa è una cosa; si è contenti di sé, in sé, per sé — e questa è l'altra.

181.

Il cristianesimo considerato come *giudaismo emancipato* (allo stesso modo in cui un'aristocrazia condizionata dalla razza si emancipa finalmente da queste condizioni e *va a cercare* elementi affini...).

1) Come Chiesa (comunità) sul terreno dello Stato, come entità impolitica.

2) Come vita, disciplina, pratica, arte del vivere.

3) Come *religione del peccato* (del delitto *contro Dio* come *unica* forma di delitto, come unica causa di ogni sofferenza in genere) fornita di una panacea contro il peccato. Si può peccare solo contro Dio; per le colpe commesse contro gli uomini, l'uomo non deve giudicare né chiedere conto, neppure in nome di Dio. Così pure tutti i comandamenti (amore): tutto va riferito a Dio, ed è fatto all'uomo per amore di Dio. In ciò si nasconde una saggezza superiore (la vita in grandi strettezze, come presso gli eschimesi, è sopportabile soltanto se si nutrono sentimenti pacifici e indulgenti: il dogma cristiano-giudaico si volse contro il peccato per il bene del "peccatore").

182.

Il clero giudaico aveva imparato a presentare tutto ciò a cui mirava come un *precetto divino*, come obbedienza a un comandamento di Dio... Ed egualmente a presentare non come natura ma come "Dio" ciò che serviva a *con-*

* In italiano nel testo.

servare Israele, a renderne *possibile* l'esistenza (ad esempio una quantità di *opere*: circoncisione, culto sacrificale posto al centro della coscienza nazionale). *Questo processo continua*: *in seno* al giudaismo, e in particolare dove non era sentita la necessità delle "opere" per distinguersi da ciò che è estraneo, si poté concepire una specie sacerdotale di uomini che si rapportasse agli aristocratici come una "natura eccellente": un sacerdozio dell'anima, senza caste e in certo qual modo spontaneo, che, per differenziarsi fortemente dal suo opposto, attribuisce valore non alle "opere", ma al "modo di sentire"...

In fondo si trattava di nuovo di *far riuscire una determinata qualità di anime*: in certo qual modo fu *un'insurrezione di popolo* in seno a un popolo di preti — un movimento pietistico dal basso (peccatori, pubblicani, donne, malati). Gesù di Nazareth fu il segno in cui costoro *si riconobbero*. E di nuovo, per poter credere in se stessi, hanno bisogno di una *trasfigurazione teologica*: hanno bisogno nientemeno che del "figlio di Dio" per ottenere la fede... Ed esattamente così come il clero aveva falsificato l'intera storia d'Israele si tentò di nuovo di *falsificare* la storia dell'umanità in genere, di modo che il cristianesimo potesse apparirne evento cardinale. Questo movimento poteva nascere soltanto sul terreno del giudaismo, la cui attività principale fu quella di intrecciare fra loro *colpa e infelicità* e di ridurre ogni colpa a una *colpa contro Dio*: il cristianesimo è tutto questo, *elevato alla seconda potenza*.

183.

Il simbolismo del cristianesimo riposa su quello *giudaico*, il quale aveva già risolto l'*intera realtà* (storia, natura) in una santa innaturalità e irrealtà... E non voleva più vedere la vera storia, e non si interessava più del successo naturale.

184.

Gli ebrei tentano di imporsi dopo aver perduto due caste, quella dei guerrieri e quella degli agricoltori.

In questo senso sono "eunuchi": hanno il prete — e poi subito il *chandala*...

Come è naturale, fra di loro avviene una rottura, una rivolta dei *chandala*: questa è l'origine del *cristianesimo*.

Per il fatto di aver conosciuto il *guerriero* soltanto come loro signore, nella loro religione ebbero bisogno dell'ostilità contro chi *eccelle*, contro chi è nobile e fiero, contro la potenza, contro i ceti *dominanti*: sono pessimisti dell'*indignazione*...

Quindi crearono una nuova importante posizione sociale: il prete a capo dei *chandala* — contro i *ceti eccellenti*...

Il cristianesimo trasse l'ultima conseguenza di questo movimento: sentire le caste, i privilegiati, i nobili anche nel sacerdozio giudaico — *accentuò il prete*.

Il cristiano è il *chandala* che rifiuta il prete... il *chandala* che redime se stesso...

Perciò la Rivoluzione *francese* è figlia e continuatrice del *cristianesimo*... È avversa per istinto alla Chiesa, agli aristocratici, agli ultimi privilegi...

185.

L' "*ideale cristiano*" messo in scena con prudenza giudaica. I suoi *moventi psicologici fondamentali*, la sua "natura", sono:

l'insurrezione contro la potenza spirituale dominante;

il tentativo di fare delle virtù che rendono possibile la *felicità dei più umili* l'ideale che giudica tutti i valori — e chiamare questo ideale *Dio*: l'istinto di conservazione degli strati sociali meno vitali;

giustificare con quell'ideale l'assoluta *astensione* dalla guerra e dalla resistenza — e così pure l'obbedienza;

l'amore vicendevole come conseguenza dell'amore di Dio.

Trucco: *negare* tutti i *mobilia naturali* e trasferirli nell'aldilà spirituale... Sfruttare completamente la *virtù* e la sua *venerazione*, *negarla* gradualmente a tutti i non cristiani.

186.

Il *profondo disprezzo* con cui il cristiano fu trattato nel mondo antico che conservava la propria eccellenza è della stessa specie a cui appartiene ancora oggi l'istintiva avversione per gli ebrei: è l'odio dei ceti liberi e autocoscienti

per coloro che si intrufolano unendo gesti timidi e goffi a un insensato orgoglio.

Il Nuovo Testamento è il Vangelo di una specie di uomini *priva di ogni distinzione*; la loro pretesa di avere più valore ha in effetti qualcosa di rivoltante — ancor oggi.

187.

Quanto poca importanza ha l'oggetto! È lo spirito che vivifica! Che aria morbosa e pestilenziale esce da questo eccitato chiacchierare di "redenzione", amore, "beatitudine", fede, verità, "vita eterna"! Si prenda invece un libro prettamente *pagano*, ad esempio Petronio, dove in fondo nulla si fa, si dice, si vuole e si apprezza che non sia peccato, e perfino peccato mortale, secondo un criterio di valore cristiano e bigotto. E tuttavia, quanto benessere in quest'aria più pura, nella superiore spiritualità del passo più rapido, in questa forza diventata libera ed esuberante. In tutto il Nuovo Testamento non si incontra una sola *bouffonnerie*: ma questo confuta un libro...

188.

La maniera *profondamente indegna* con cui viene condannata ogni vita all'infuori di quella cristiana. Costoro non si contentano di farsi un'idea volgare dei loro avversari, hanno bisogno nientemeno che di calunniare globalmente tutto ciò che *essi* non sono... Con l'arroganza della santità si accompagna benissimo un'anima abbietta e scaltra: testimoni i primi cristiani.

L'*avvenire*: costoro si fanno *pagare abbondantemente*... È la *specie di spirito più sudicia* che esista. L'intera vita di Cristo viene rappresentata in modo che serva a dar ragione alle profezie: Cristo agisce così, *affinché* le profezie si realizzino...

189.

La menzognera interpretazione delle parole, dei gesti e delle condizioni dei morenti: ad esempio la paura della morte viene scambiata sistematicamente con la paura del "dopo la morte"...

190.

Anche i *cristiani* fecero come gli ebrei e posero in bocca al loro maestro, per incrostarne la vita, quello che essi consideravano come condizione dell'esistenza e del rinnovamento. Egualmente gli attribuirono tutta la saggezza dei proverbi: in breve, rappresentarono la loro vita e le loro azioni reali come un *obbedire* e quindi le santificarono per la loro propaganda.

In Paolo si vede a che si riduce tutto ciò: a *ben poco*. Resta il dar forma a un tipo di santo corrispondente a ciò che consideravano sacro.

Tutta la "dottrina dei miracoli", compresa la risurrezione, è una conseguenza dell'autoglorificazione della comunità, che attribuiva al suo maestro, a un grado maggiore, ciò che attribuiva a se medesima (e per converso deduceva *da lui* la propria forza...).

191.

I cristiani non hanno mai praticato le azioni che Gesù prescrisse loro, e lo spudorato ciarlare di "giustificazione mediante la fede" e dell'importanza suprema e unica della fede non è altro che la conseguenza del fatto che la Chiesa non ebbe né il coraggio, né la volontà di compiere le *opere* che Gesù esigeva.

Il buddista agisce diversamente dal *non buddista*; *il cristiano agisce come tutto il mondo*, il suo è un cristianesimo fatto di cerimonie e di stati d'animo.

La profonda e spregevole bugiarderia del cristianesimo europeo — diventiamo davvero l'oggetto del disprezzo degli arabi, degli indiani, dei cinesi... Si ascoltino i discorsi del primo statista tedesco su ciò che per quarant'anni è stata la preoccupazione dell'Europa... Si ascolti il linguaggio del Tartufo che predica a corte.

192.

"*Fede*" o "*opere*"? Ma il fatto che dalle "opere", dalla abitudine a determinate opere, si generi una determinata valutazione e finalmente un *modo di sentire* è tanto naturale quanto è innaturale che una semplice valutazione pro-

duca "opere". Ci si deve esercitare *non* a rafforzare il sentimento del valore, ma ad agire; si deve innanzitutto *poter fare* qualche cosa... Il *dilettantismo* cristiano di Lutero. La fede è un *pons asinorum*. Dietro a tutto c'è la profonda convinzione di Lutero e dei suoi pari di essere incapaci di compiere opere cristiane: un fatto personale, velato da un'estrema diffidenza circa il sapere se per avventura *ogni* azione in genere sia peccato e venga dal diavolo; così, il valore dell'esistenza è ridotto ad alcuni stati di *sottomissione* molto intensi (preghiera, effusione ecc.). In fondo, Lutero avrebbe ragione: gli istinti che si manifestano in tutto l'operato dei riformatori sono i più brutali che esistano. Solo nell'assoluto *distogliersi* da se medesimi, nello sprofondarsi in ciò che è *opposto*, solo come *illusione* ("fede") l'esistenza era per loro tollerabile.

193.

"Che cosa si deve fare per credere?" Una domanda assurda. Ciò che nel cristianesimo è sbagliato è l'astenersi da tutto ciò che Cristo ordinò di *fare*.

È una vita meschina, ma interpretata con occhio sprezzante.

194.

L'ingresso nella vita vera: *si salva la propria vita personale dalla morte, vivendo la vita comune*.

195.

Il cristianesimo è diventato qualcosa di profondamente diverso da ciò che il suo fondatore fece e volle. È il grande *movimento antipagano* dell'antichità, formulato utilizzando la vita, l'insegnamento e le "parole" del fondatore del cristianesimo, ma in una interpretazione assolutamente *arbitraria*, secondo lo schema di *bisogni fondamentalmente differenti* — tradotti nella lingua di tutte le *religioni sotterranee* già esistenti.

È l'ascesa del pessimismo (mentre Gesù voleva portare la pace e la felicità degli agnelli) e precisamente del pessimismo dei deboli, dei vinti, dei sofferenti, degli oppressi.

Sono suoi nemici mortali: 1) la *potenza* del carattere, dello spirito e del gusto: ciò che è "mondano"; 2) la "felicità" classica, la leggerezza e lo scetticismo più eccellenti, la dura fierezza, il libertinaggio eccentrico e la fredda soddisfazione di sé del saggio, la raffinatezza greca nel gesto, nella parola e nella forma. Il suo nemico mortale è il *romano*, non meno che il *greco*.

Tentativo dell'*antipaganesimo* di darsi una base filosofica e diventare praticabile: ha fiuto per le figure ambigue della civiltà antica, soprattutto per Platone, questo antielleno e semita per istinto... E così pure per lo stoicismo, che è essenzialmente opera di semiti (la "dignità" come rigore, come legge, la virtù come grandezza, come responsabilità, come autorità, come suprema sovranità personale — questo è semitico; lo stoico è uno sceicco arabo avvolto in panni e in concetti greci).

196.

Il cristianesimo non fa che riprendere la lotta già in corso contro l'ideale *classico*, contro la religione di chi *eccelle*.

Effettivamente tutta questa *trasformazione* è soltanto una traduzione adeguata ai bisogni e al livello d'intelligenza della *massa religiosa* d'allora, quella massa che credeva in Iside, Mitra, Dioniso, nella "Grande madre", e che da una religione esigeva: 1) la speranza nell'aldilà; 2) la sanguinosa fantasmagoria della vittima sacrificale (il "mistero"); 3) l'*azione* redentrice, la sacra leggenda; 4) l'ascetismo, la negazione del mondo, la superstiziosa "purificazione"; 5) una gerarchia, una forma in cui costituire la comunità.

In breve: il cristianesimo si adatta all'*antipaganesimo* già esistente, dilagante dappertutto, ai culti combattuti da Epicuro... Più esattamente, alle *religioni* delle *masse inferiori*, delle *donne*, degli *schiavi*, dei *ceti* che *non eccellono*.

Abbiamo così i seguenti *malintesi*:

1) l'immortalità della persona;

2) il preteso *altro* mondo;

3) l'assurdità del concetto di castigo e di espiazione posti al centro dell'interpretazione dell'esistenza;

4) invece di divinizzare l'uomo, gli si toglie il suo carattere divino, si scava il più profondo abisso, superabile solo con il miracolo, con la prostrazione di un profondissimo disprezzo di sé;

5) il mondo dell'immaginazione corrotta e degli affetti morbosi prende il posto della prassi amorevole e semplice, di una felicità buddistica raggiungibile sulla terra;

6) un ordine ecclesiastico fatto di preti, teologia, culto, sacramenti; insomma, tutto ciò che Gesù di Nazareth aveva *combattuto*;

7) il *miracolo* in ogni cosa e in ogni uomo, la superstizione: mentre ciò che precisamente distingue il giudaismo dal cristianesimo primitivo è l'*avversione* al miracolo, un certo *razionalismo*.

197.

La premessa psicologica: l'*ignoranza* e l'*incultura* che ha perduto ogni pudore: ci si figurino quei santi spudorati in mezzo ad Atene;

l'*istinto giudaico* di essere il "*popolo eletto*": pretendono senz'altro *tutte le virtù* per sé e considerano il resto del mondo come l'opposto di quelle: segno profondo di *volgarità d'animo*;

la *completa mancanza* di *scopi reali*, di *compiti reali*, per i quali occorrono altre virtù che quelle della bigotteria; *lo Stato li sollevò da questo lavoro*: il popolo spudorato fece tuttavia come se quei compiti non avessero bisogno dello Stato.

"Finché non diventerete come bambini": oh, quanto siamo lontani da questa ingenuità psicologica!

198.

Il fondatore del cristianesimo dovette scontare il fatto di essersi rivolto allo strato più basso della società e dell'intellettualità ebraica. Concepì questo strato secondo lo spirito che esso era capace di comprendere... È un vero scandalo l'aver fabbricato una storia della salvezza, un Dio personale, un redentore personale, un'immortalità personale, e aver conservato tutta la meschinità della "persona" e della "storia" basandosi su una dottrina che contesta la realtà di tutto ciò che è personale e storico...

La leggenda della salvezza invece del simbolico ora e sempre, qui e dappertutto; il miracolo invece del simbolo psicologico.

199.

Nulla è meno innocente del Nuovo Testamento. Si sa su quale terreno è maturato. Questo popolo, con implacabile volontà di autoaffermazione, dopo aver perduto ogni sostegno naturale e, da lungo tempo, il diritto all'esistenza, seppe tuttavia durare, e per durare ebbe bisogno di appoggiarsi a ipotesi innaturali e del tutto immaginarie (facendosi passare per il popolo eletto, per la comunità dei santi, per il popolo della promessa, la "Chiesa") — questo popolo maneggiò la *pia fraus* con una perfezione, con un grado di "buona coscienza" tale che non si è mai abbastanza circospetti quando lo si sente predicare la morale. Quando degli ebrei si presentano come se fossero l'innocenza stessa, il pericolo è grande: bisogna sempre avere sottomano il proprio piccolo patrimonio di ragione, di diffidenza, di malizia, quando si legge il Nuovo Testamento.

Gente della più bassa estrazione, in parte plebaglia, rifiuti non solo della buona società, ma anche della società rispettabile, cresciuti ignari persino dell'*odore* della cultura, senza disciplina, ignoranti, senza il minimo sentore del fatto che nelle cose spirituali possa esserci una coscienza, però — ebrei; istintivamente prudenti, per quanto pieni di ipotesi superstiziose, inconsapevoli di guadagnarsi un vantaggio, di *sedurre*.

200.

Io considero il cristianesimo come la più fatale menzogna della seduzione finora esistita, come la grande *menzogna dell'empietà*: porto alla luce i suoi germogli e le sue eruzioni ideali nonostante tutti i loro travestimenti, metto in guardia dall'assumere nei suoi confronti ogni posizione minimamente indecisa — costringo a muovergli guerra.

La *moralità della piccola gente* come misura delle cose: ecco la più nauseante degenerazione esibita finora dalla

cultura. *E questa specie di ideale* impende, come "Dio", sopra l'umanità!

201.

Per quanto modesti si sia nel pretendere l'onestà intellettuale, non si può fare a meno, a contatto col Nuovo Testamento, di provare come un ribrezzo inesprimibile: perché la sfrenata sfacciataggine con cui questi incompetenti insistono nel voler interloquire sui grandi problemi, anzi la loro pretesa di giudicare in simili cose, supera ogni misura. La spudorata leggerezza con cui qui si discorre dei problemi più inaccessibili (vita, mondo, Dio, scopo della vita), quasi non fossero problemi, ma semplici cose che questi piccoli bigotti *sanno*!

202.

Fu questa la specie più fatale di delirio di grandezza mai esistita sulla terra: quando questi bugiardi, piccoli aborti di bigotti prendono a rivendicare le parole "Dio" e "giudizio universale", "verità", "amore", "saggezza", "Spirito santo" e a distinguersi dal "mondo" in virtù di esse, quando questa sorta di uomini comincia a *sconvolgere i valori prendendo se stessa come criterio*, quasi fossero *loro* il senso, il sale, la misura, il *peso* di tutto il resto — si dovrebbero costruire per loro dei manicomi e basta. Il *perseguitarli* fu un'antica sciocchezza in grande stile: con ciò li si prese sul serio, si fece di loro una cosa seria.

Tutta questa sventura fu resa possibile da ciò: già *era al mondo* una sorta di mania di grandezza affine, quella *giudaica* — dopo che fu scavato l'abisso fra gli ebrei e i giudeo-cristiani, i giudeo-cristiani *dovettero* impiegare di nuovo, portandolo all'estremo, per la loro conservazione, il metodo di autoconservazione inventato dall'istinto ebraico; d'altro lato, ciò fu possibile perché la filosofia morale greca aveva fatto di tutto per preparare e rendere gradito il *fanatismo morale* persino tra i greci e i romani... Platone, il grande mediatore della corruzione, che per primo volle fraintendere la natura come morale, che già aveva svalutato gli Dei greci con il suo concetto di "bene", che già era diventato un *bigotto in senso giudaico* (in Egitto?).

203.

Queste piccole virtù da animali gregari non conducono affatto alla "vita eterna": può essere cosa molto accorta travestirle così, e mascherarsene, ma per chi tenga gli occhi ancora aperti questo rimane il più ridicolo di tutti gli spettacoli. Non si merita alcun privilegio, né sulla terra né in cielo, quando si è raggiunta la perfezione di una cara piccola mediocrità da montone: si rimane, nel migliore dei casi, semplicemente una cara, piccola, assurda pecora con le corna — posto che non si scoppi di vanità e non si dia scandalo prendendo atteggiamenti da giudice.

Quale prodigiosa trasfigurazione illumina qui le piccole virtù — quasi fossero il riflesso di qualità divine!

La *naturale* funzione e utilità di ogni virtù è completamente *taciuta*: la virtù ha valore solo in rapporto a un comandamento *divino*, a un modello divino, solo in rapporto a dei beni oltremondani e spirituali. (Meraviglioso! Come se si trattasse della "*salvezza dell'anima*": ma fu un mezzo per "arrangiarsi" col maggior numero possibile di bei sentimenti.)

204

La *legge*, la formulazione radicalmente realistica di certe condizioni di conservazione di una comunità, vieta certe azioni rivolte in una determinata direzione, cioè in quanto si volgono a danno della comunità; *non* vieta la disposizione dell'animo che genera queste azioni — perché ha bisogno delle medesime azioni, ma rivolte in un'altra direzione, cioè contro i *nemici* della comunità. Allora sopraggiunge l'idealista della morale e dice: "Dio vede i cuori; l'azione di per sé non è ancora nulla: si devono estirpare gli atteggiamenti ostili da cui essa deriva...". Di ciò normalmente si ride: solo nel caso eccezionale in cui una comunità viva *assolutamente* libera da ogni costrizione a combattere per la propria esistenza si presta orecchio a cose del genere. Si prende congedo da una *disposizione d'animo* di cui non si vede più l'*utilità*.

Questo ad esempio avvenne quando Budda comparve in seno a una società molto pacifica e persino spiritualmente spossata.

Questo avvenne pure nelle prime comunità cristiane (anche in quelle ebraiche), la cui premessa è la società giudaica assolutamente *impolitica*. Il cristianesimo può crescere soltanto sul terreno del giudaismo, cioè in seno a un popolo che aveva già rinunciato alla politica e conduceva una specie di esistenza parassitaria entro l'ordine romano. Il cristianesimo fu un passo *più avanti*: ci si può "svirilizzare" ancora di più — le circostanze lo permettono.

Si *espelle* la *natura* dalla *morale* se si dice: "amate i vostri nemici", perché la *natura* ("tu devi *amare* il tuo prossimo e *odiare* il tuo nemico") è diventata priva di senso per la legge (per l'istinto); ora si deve dare una nuova base anche all'*amore per il prossimo* (fondarlo come una specie di *amore verso Dio*). Dappertutto si infila *Dio* e si elimina l'*utilità*; dappertutto si nega ciò *donde* realmente proviene ogni morale: la *venerazione della natura*, che sta precisamente nel *riconoscere una morale della natura*, è *annientata* alla radice...

Donde viene la *seduzione* di un simile ideale di umanità svirilizzata? Perché non ci disgusta, come ci disgusta ad esempio la figura del castrato? Appunto qui è la risposta: *neppure* la voce del castrato ci disgusta, nonostante la crudele mutilazione che l'ha prodotta: è diventata più dolce... Appunto perché alla virtù sono stati tagliati gli "organi virili" questa riceve una voce femminile che prima non aveva.

Se pensiamo d'altra parte alla spaventosa durezza, al pericolo e all'imprevedibilità che comporta una vita vissuta nelle virtù virili — ancora oggi la vita di un Còrso, o quella degli arabi pagani (che è simile fin nei dettagli a quella dei Còrsi: le canzoni arabe potrebere essere state composte da Còrsi) — si comprende come appunto la più robusta specie di uomini fosse affascinata e scossa da quel suono voluttuoso di "bontà", di "purezza"... Una melodia pastorale... Un idillio... L'"uomo buono": cose simili agiscono con la massima forza nei tempi in cui la tragedia corre per le strade.

***

Con ciò abbiamo inoltre compreso in quale misura anche l' "idealista" (il castrato ideale) esce da una realtà com-

pletamente *determinata* e non è soltanto un acchiappanuvole... Costui ha capito che per la sua specie di realtà una simile grossolana prescrizione di *divieti* per certe azioni non ha alcun senso (perché precisamente l'istinto che sa compiere queste azioni è *indebolito* dalla lunga mancanza di esercizio, di costrizione all'esercizio). Il castratista formula una massa di nuove condizioni di conservazione per uomini di una specie ben determinata: in ciò è realista. I *mezzi* della sua legislazione sono gli stessi che servirono le antiche legislazioni: l'appello a ogni genere di autorità, a "Dio", lo sfruttamento del concetto di "colpa e castigo" — si vale di tutto ciò che appartiene all'antico ideale, ma in una nuova interpretazione: ad esempio, il castigo diventa interiore (poniamo, come rimorso).

In pratica, questa specie di uomini *va in rovina* non appena cessano le condizioni eccezionali che ne permettono l'esistenza — cioè una specie di felicità tahitiana, di felicità insulare, quale era la vita dei piccoli ebrei nella provincia. Il loro solo avversario *naturale* è il terreno dal quale uscirono: contro questo sono costretti a combattere, contro questo devono lasciar di nuovo maturare gli affetti *offensivi* e *difensivi*: i loro avversari sono i partigiani dell'antico ideale (questa specie di inimicizia è grandiosamente rappresentata da Paolo che si confronta con ciò che è giudaico e da Lutero che si misura con l'ideale ascetico-pretesco). La forma più mite di quest'avversione è certo quella dei primi buddisti: forse, a nulla dedicarono *maggiore* impegno che a scoraggiare e indebolire i sentimenti di *inimicizia*. La lotta contro il risentimento appare quasi come il primo compito dei buddisti: solo così è assicurata la *pace* dell'anima. Separarsi, ma senza rancore: ciò presuppone un'umanità sorprendentemente addolcita e mitigata — un'umanità di santi...

***

L'*oculatezza del castratismo morale*. Come si fa guerra agli affetti e ai valori virili? Non si hanno mezzi di costrizione fisici, si può solo condurre una guerra di astuzia, di sortilegi, di menzogne, insomma una guerra "dello spirito".

Prima ricetta: ci si accaparra come proprio ideale la virtù in genere: si *nega* l'antico ideale sino a farne l'*opposto di ogni ideale*. A ciò si conviene un'arte della calunnia.

Seconda ricetta: si pone il proprio tipo come *criterio* universale del valore; lo si proietta nelle cose, dietro le cose, dietro il destino delle cose — chiamandolo Dio.

Terza ricetta: si fanno passare per avversari di Dio gli avversari del proprio ideale; ci si inventa il *diritto* al grande pathos, il diritto alla potenza, a maledire e a benedire.

Quarta ricetta: si fa derivare ogni sofferenza, ogni cosa inquietante e terribile e fatale che segna l'esistenza dal fatto che qualcuno avversi *questo ideale*: ogni sofferenza segue come *castigo*, anche presso i suoi partigiani (può darsi che sia una prova a cui ci sottopone il Cielo ecc.).

Quinta ricetta: si giunge a sdivinizzare la natura facendone l'avversario del proprio ideale: si considera come una grande prova di pazienza, come una specie di martirio, il resistere nelle condizioni dettate dalla natura; ci si esercita al *dédain* nell'atteggiamento e nelle maniere verso tutte le "cose naturali".

Sesta ricetta: la vittoria della contronatura, del castratismo ideale, la vittoria del mondo dei puri, buoni, innocenti, beati, viene proiettata nell'avvenire, come fine, come gran finale, come grande speranza, come "avvento del regno di Dio".

Io spero si possa *ridere* di questo gonfiarsi di una piccola specie di uomini a criterio assoluto del valore delle cose!

205.

Ecco cosa non amo affatto in Gesù di Nazareth o nel suo apostolo Paolo: *hanno riempito le teste della piccola gente*, come se le sue modeste virtù avessero una qualche importanza. Questo lo si è dovuto pagare troppo caro: perché questa gente ha screditato le più preziose qualità delle virtù e degli uomini, ha messo l'una contro l'altra la cattiva coscienza e la magnanimità propria dell'anima che eccelle, condotto in errore le inclinazioni valenti, generose, intrepide, eccessive delle anime forti, fino alla loro autodistruzione...

206.

Nel Nuovo Testamento, specialmente nel Vangelo, io non odo affatto parlare alcunché di "*divino*": trovo piuttosto una forma *indiretta* della brama abissale di calunniare e di annientare — una delle forme d'odio più ignobili. Manca *ogni* conoscenza delle qualità proprie di una *natura superiore*. Impudente abuso di ogni specie di perbenismo: tutto il tesoro dei proverbi popolari è sfruttato e usurpato; era necessario far venire un Dio per dire a quei pubblicani che ecc.

Nulla è più volgare di questa lotta contro i *farisei* che si serve di una assurda e complicata apparenza di morale; il popolo trovò sempre piacere in simili *tour de force*. Rimproveri di "ipocrisia"! Da che pulpito! Nulla è più volgare di questo modo di trattare gli avversari — è un indizio insidiosissimo dell'eccellenza, oppure della sua *mancanza*...

207.

Il cristianesimo primitivo è *abolizione dello Stato*: vieta il giuramento, il servizio militare, i tribunali, l'autodifesa e la difesa della comunità, la distinzione fra connazionali e stranieri; vieta pure l'ordinamento *per ceti*.

Il *modello di Cristo*: non resiste a coloro che gli fanno del male; non si difende; fa di più: porge "la guancia sinistra" (alla domanda: "sei tu il Cristo?" risponde "e allora vedrete il figlio dell'uomo sedere alla destra della Potenza sulle nuvole del cielo"). Vieta che gli apostoli lo difendano; lui fa notare che potrebbe ricevere aiuto, ma che non lo *vuole*.

Il cristianesimo è anche *abolizione della società*: predilige tutto ciò che la società respinge, alligna tra i malfamati e i reprobi, tra i lebbrosi di ogni specie, tra i "peccatori" e tra i "pubblicani", tra le prostitute, tra la plebe più stupida (tra i "pescatori"); disprezza i ricchi, i dotti, gli ottimati, i virtuosi, gli uomini "onesti"...

208.

La guerra contro gli ottimati e i potenti condotta nel

Nuovo Testamento è una guerra come quella di *Reineke** e svolta con eguali mezzi: ma con unzione pretesca e con un reciso rifiuto conoscendo la propria astuzia.

209.

Il Vangelo, la novella che agli umili e ai poveri è aperto l'adito alla felicità, che non occorre far altro che staccarsi dalle istituzioni, dalla tradizione, dalla tutela dei ceti superiori: perché l'ascesa del cristianesimo non è altro che la *tipica dottrina socialista*.

Proprietà, guadagno, patria, ceto e grado, tribunali, polizia, Stato, Chiesa, istruzione, arte, esercito: sono altrettanti ostacoli alla felicità, sono errori, impicci, opere del demonio, alle quali il Vangelo annuncia la condanna; tutto ciò è tipico della dottrina socialista.

Sullo sfondo c'è fermento, l'esplosione di un'ostilità accumulata contro i "signori", l'istinto che una grande felicità poteva già trovarsi, dopo una così lunga oppressione, nel sentirsi liberi...

Questo è per lo più un sintomo del fatto che gli strati sociali inferiori sono stati trattati con troppa umanità, che sentono già sulla punta della lingua il gusto di una felicità loro vietata... Non la fame genera le rivoluzioni, ma il fatto che al popolo è venuto appetito *en mangeant*...

210.

Si provi a leggere il *Nuovo Testamento* come un *libro corruttore*: mette sotto sequestro la virtù, sentendo per istinto che con essa si conquista l'opinione pubblica — proprio *la più modesta fra le virtù*, che riconosce la pecora ideale (compreso il suo pastore) e nient'altro, una specie di virtù piccola, tenera, benevola, soccorrevole e appagata del suo entusiasmo che, rispetto all'esterno, è assolutamente senza pretese, che separa da sé il "mondo".

La più *insensata presunzione*, come se il destino dell'umanità ruotasse intorno a lei in modo che ci sia la comu-

* *Reineke Fuchs*, versione goethiana (1794) del bestiario medievale *Roman de Renart* (XII sec.).

nità come ciò che è giusto, da un lato, e dall'altro il mondo come ciò che è sbagliato, eternamente riprovevole e riprovato. L'*odio insensato* contro tutto ciò che ha potenza; ma senza toccarlo! Una specie di *distacco interiore*, che esteriormente lascia tutto come prima (servilità e schiavitù; il sapersi fare di *tutto* un mezzo per servire Dio e la virtù).

211.

Il cristianesimo è possibile come forma d'esistenza *privatissima*; presuppone una società angusta, ritirata, completamente impolitica — si addice alle conventicole. Uno "Stato cristiano", una "politica cristiana" invece è una spudoratezza, una menzogna, come una strategia cristiana che finisce per trattare il "Dio degli eserciti" come un capo di stato maggiore. Nemmeno il papato fu mai in grado di fare una politica cristiana... E quando i riformatori fanno della politica, come Lutero, si sa che sono seguaci di Machiavelli come qualsiasi immoralista o tiranno.

212.

Il cristianesimo è ancora possibile a ogni istante. Non è legato a nessuno degli spudorati dogmi che si sono ornati del suo nome: non ha bisogno né della dottrina di un *Dio personale*, né del *peccato*, né dell'*immortalità*, né della *redenzione*, né della *fede*; non ha assolutamente bisogno di una metafisica, men che mai dell'ascetismo, ancor meno di una "scienza cristiana". Il cristianesimo è una *prassi*, non una dottrina di fede. Ci dice come dobbiamo agire, non cosa dobbiamo credere.

Chi oggi dicesse: "non voglio fare il soldato", "non mi curo dei tribunali", "non pretendo i servizi della polizia", "non voglio fare nulla che disturbi la mia pace interiore, e, se devo soffrirne, nulla meglio che la sofferenza mi conserverà la pace" — costui sarebbe cristiano.

213.

Per la storia del cristianesimo. Continuo cambiamento d'ambiente: così la dottrina cristiana sposta continuamente

il *baricentro*... Favorire la *gente umile* e *piccola*... Lo sviluppo della *caritas*... Il tipo "cristiano" torna gradualmente ad adottare ciò che in origine *negava* (*nella cui negazioni lui consisteva*). Il cristiano diventa cittadino, soldato, giudice, operaio, commerciante, dotto, teologo, prete, filosofo, agricoltore, artista, patriota, uomo politico, "principe"... Riprende tutte le *attività* che aveva ripudiato (l'autodifesa, giudicare, punire, giurare, distinguere popolo da popolo, disprezzare, adirarsi...). L'intera vita del cristiano è da ultimo esattamente la vita *da cui Cristo insegnò a staccarsi*.

La *Chiesa* appartiene al *trionfo* dell'anticristiano così come lo Stato moderno, il nazionalismo moderno... La Chiesa è l'imbarbarimento del cristianesimo.

214.

Si impadronirono del *cristianesimo*: il giudaismo (Paolo); il platonismo (Agostino); i culti misterici (dottrina della redenzione, simbolo della "croce"); l'ascetismo (ostilità contro la "natura", la "ragione", i "sensi" — Oriente...).

215.

Il cristianesimo è una *snaturalizzazione* della morale del gregge: con un assoluto malinteso e autoaccecamento. La democratizzazione è una forma più *naturale* di quella snaturalizzazione, una forma meno menzognera.

È un fatto che gli oppressi, gli umili, tutta la grande massa di schiavi e semischiavi *vuole solo giungere alla potenza*.

Primo gradino: si rendono liberi, si distaccano, dapprima con l'immaginazione, si riconoscono fra loro, si impongono.

Secondo gradino: entrano in lotta, vogliono essere riconosciuti, pretendono uguaglianza di diritti, "giustizia".

Terzo gradino: vogliono i privilegi (attirano a sé i detentori del potere).

Quarto gradino: vogliono *solo* il potere, e *ce l'hanno*...

Nel cristianesimo si devono distinguere *tre elementi*: a) gli oppressi di ogni genere; b) i mediocri di ogni genere; c) gli infelici e i malati di ogni genere. Col *primo* ele-

mento il cristianesimo combatte contro chi eccelle in politica e contro il suo ideale; col *secondo* contro gli uomini d'eccezione e i privilegiati di ogni genere (privilegiati nell'intelletto o nei sensi); col *terzo* contro l'*istinto naturale* dei sani e dei felici.

Quando giunge alla vittoria, il *secondo* elemento viene messo in risalto; perché allora il cristianesimo ha convertito a sé i sani e i felici (valendosene come combattenti per la sua causa); e così pure i potenti (che sono interessati a dominare le masse) — e ormai l'*istinto gregario*, la *natura mediocre* preziosa sotto tutti i riguardi ottiene dal cristianesimo la sua suprema sanzione. Questa natura mediocre finisce per prendere talmente coscienza di sé (ossia acquista il coraggio di se stessa) che si attribuisce la *potenza* anche in senso *politico*...

La democrazia è il cristianesimo *naturalizzato*: una specie di "ritorno alla natura", avvenuto dopo che attraverso una estrema antinaturalezza poté essere superata la valutazione opposta. Conseguenza: l'*ideale aristocratico perde* il suo carattere naturale (l' "uomo superiore", "eccellente", "artista", "passione", "conoscenza" ecc.; il romanticismo come culto dell'eccezione, genio ecc.).

216.

Quando anche i "signori" possono diventare cristiani. È nell'istinto di una *comunità* (stirpe, clan, gregge, comunità religiosa) sentire come *piene di valore* in sé le condizioni e le aspirazioni a cui deve la propria conservazione; ad esempio l'obbedienza, la reciprocità, i riguardi, la moderazione, la compassione — e quindi *reprimere* tutto ciò che ostacola o si oppone al suo cammino.

È del pari nell'istinto dei *dominatori* (individui o ceti) patrocinare e fare eccellere le virtù in grazia delle quali i loro soggetti sono *docili* e *devoti* (stati d'animo e affetti che possono essere lontanissimi dai loro).

L'*istinto gregario* e *l'istinto dei dominatori si accordano* nel lodare un certo numero di qualità e condizioni, ma per motivi diversi: il primo per egoismo immediato, il secondo per egoismo mediato.

La *sottomissione della razza dei signori* al cristianesimo è essenzialmente la conseguenza dell'opinione che il cri-

stianesimo sia una *religione del gregge* che insegna l'*obbedienza*: in breve, che è più facile comandare a cristiani che a non cristiani. Ancora oggi il papa, accennando a ciò, raccomanda la propaganda cristiana all'imperatore della Cina.

Inoltre la forza di seduzione dell'ideale cristiano agisce forse con la massima energia sulle nature che amano il pericolo, le avventure e i contrasti, che amano tutto ciò *in cui si mettono a repentaglio*, ma in cui si può raggiungere un *non plus ultra* di sentimento di potenza. Si pensi a santa Teresa in mezzo agli istinti eroici dei suoi fratelli: il cristianesimo appare come una forma di orgia della volontà, della forza di volontà, come una donchisciotteria dell'eroismo...

3. *Gli ideali cristiani*

217.

Guerra all'*ideale cristiano*, alla dottrina della "beatitudine" e della salvezza come scopo della vita, alla supremazia dei semplici, dei puri di cuore, dei sofferenti e dei disgraziati.

Quando e dove un uomo *degno di considerazione* è apparso simile a quell'ideale cristiano? Almeno, per occhi quali deve avere uno psicologo e un saggiatore? Si ripassino tutti gli eroi di Plutarco!

218.

Il nostro vantaggio è quello di vivere nell'epoca della *comparazione*: noi possiamo tirare le somme come non furono mai tirate: siamo l'autocoscienza della storia universale. Noi godiamo diversamente, soffriamo diversamente: il paragonare fra loro elementi di una molteplicità inaudita è la nostra attività più istintiva. Noi comprendiamo tutto, viviamo tutto, non ci è rimasto alcun sentimento di ostilità. Anche se di ciò ci troviamo male, la nostra curiosità conciliante e quasi amorevole va francamente alle cose pericolose...

"Tutto è buono": facciamo fatica a negare. Soffriamo quando ci capita di essere così poco intelligenti da pren-

dere partito contro qualcosa... In fondo, noi dotti siamo quelli che oggi adempiono meglio l'insegnamento di Cristo.

219.

Ironia verso coloro che ritengono il cristianesimo *superato* dalle moderne scienze della natura. Queste non superano affatto i giudizi di valore cristiani. "Cristo in croce" è il simbolo più sublime — ancora.

220.

I due grandi movimenti nichilisti: a) il buddismo; b) il cristianesimo; il secondo ha raggiunto all'incirca solo ora condizioni di cultura in cui può realizzare la sua destinazione originaria, il *livello* che gli spetta, in cui può mostrarsi *puro*...

221.

Noi abbiamo *ricostruito* l'ideale cristiano: rimane da *determinare* il suo *valore*.

1) Quali valori vengono *negati* dal cristianesimo? Che cosa contiene l'*ideale opposto*? Contiene fierezza, pathos della distanza, grande responsabilità, esuberanza, magnifica animalità, gli istinti guerrieri e avidi di conquista, la divinizzazione della passione, della vendetta, dell'astuzia, della collera, della lussuria, dell'avventura, della conoscenza; l'ideale che eccelle viene negato: bellezza, saggezza, potenza, splendore e pericolosità del tipo uomo: l'uomo che pone mete, l'uomo "dell'avvenire" (qui la cristianità risulta come *conseguenza finale del giudaismo*).

2) Quell'ideale è *realizzabile*? Sì, ma dipende dal clima, come per l'ideale indiano. Manca *il lavoro*. Promana dal popolo, dallo Stato, dalla cultura comune, dalle leggi, respinge l'istruzione, il sapere, l'educazione e le buone maniere, il guadagno, il commercio... Dissolve tutto ciò che costituisce l'utile e il valore dell'uomo, lo *segrega* mediante una idiosincrasia dei sentimenti. Un politico antinazionale, né aggressivo, né difensivo, è possibile solo in seno a una vita statale e sociale saldamente ordinata, che lasci pullulare questi *sacri parassiti*, con costi enormi per la collettività...

3) Rimane una conseguenza della volontà di *godere*, e nulla più! La "beatitudine" è considerata come una cosa che si dimostra da sé, che non ha più bisogno di alcuna giustificazione — tutto il resto (il modo di vivere e di lasciar vivere) è solo un mezzo per raggiungere quello scopo...

Ma questo è *un modo di pensare piccino*: la paura del dolore, del contagio, della stessa perdizione, come motivo sufficiente per lasciar correre qualunque cosa... Questo è un *povero* modo di pensare, è segno di una razza *esaurita*: non ci si deve lasciar ingannare. ("Diventate come fanciulli" — una natura affine a questo ideale: Francesco d'Assisi, nevrotico, epilettico, visionario, come Gesù.)

222.

L'uomo *superiore* si distingue dall'*inferiore* per la sua intrepidezza e la sua sfida alla sventura: quando le valutazioni eudemonistiche incominciano a essere ritenute supreme è un indizio di regresso (stanchezza fisiologica, impoverimento della volontà). Il cristianesimo con la sua prospettiva di "beatitudine" è un modo di pensare tipico di un genere di uomini sofferenti e impoveriti. Una forza piena vuole creare, soffrire, perire; per lei la bigotta salvezza cristiana è una cattiva musica, e gli atteggiamenti ieratici la disgustano.

223.

Povertà, umiltà e castità — ideali pericolosi e infamanti, ma, come i veleni in certi casi patologici, utili medicine: ad esempio, all'epoca dell'Impero romano.

Tutti gli ideali sono pericolosi: perché abbassano e svilisco tutto ciò che è un fatto; sono indispensabili come medicine provvisorie.

224.

Dio creò l'uomo felice, ozioso, innocente e immortale; la nostra vita reale è un'esistenza falsa, decaduta, peccaminosa, una serra... La sofferenza, la lotta, il lavoro, la morte sono giudicati obiezioni e perplessità rispetto alla

vita, come alcunché di innaturale, che non deve durare; contro di cui ci occorrono rimedi — e *li si possiede*.

L'umanità da Adamo a ora si è trovata in una situazione anomala: Dio stesso ha offerto suo figlio per il peccato di Adamo, per porre fine a questo stato anormale: il carattere naturale della vita è una *maledizione*; Cristo restituisce lo stato normale a chi crede in lui: lo rende felice, ozioso e innocente. Ma la terra non ha incominciato a dar frutti senza lavoro; le donne non partoriscono senza dolore; la malattia non è scomparsa; quanto a ciò, i più credenti si trovano a mal partito tanto quanto i più miscredenti. Soltanto, l'uomo è liberato dalla morte e dal *peccato* — asserzioni che non permettono alcun controllo, e tanto più decisamente asserite dalla Chiesa. "Egli è libero dal peccato" — non in grazia delle sue azioni, non mediante una rigorosa lotta; ma è *riscattato* mediante *l'atto della redenzione* — di conseguenza è perfetto, innocente, paradisiaco...

La vita *vera* è soltanto una credenza (cioè un autoinganno, una pazzia). L'intera esistenza reale, che lotta, che combatte, piena di splendore e di tenebre, è soltanto una esistenza falsa e cattiva; l'obiettivo è di esserne *redenti*.

"L'uomo innocente, ozioso, immortale, felice", questa concezione di ciò che è "sommamente desiderabile" va anzitutto criticata. Perché mai la colpa, il lavoro, la morte, la sofferenza (e, per parlare cristianamente, la *conoscenza*) sono *contrarie* al sommamente desiderabile? "Beatitudine", "innocenza", "immortalità" sono pigri concetti cristiani.

225.

Manca il concetto eccentrico della "santità" — "Dio" e "uomo" non sono scissi l'uno dall'altro. Manca il "miracolo" — quella sfera non esiste affatto: l'unica a essere considerata è quella "spirituale" (cioè la sfera psicologico-simbolica). Come *décadence*: complementarità con l' "epicureismo"... Il *paradiso*, secondo la concezione greca, è anche il "giardino di Epicuro".

Manca il compito, in una simile vita: essa non *vuole* nulla; è una forma degli "Dei di Epicuro": manca ogni motivo

per fissare ancora degli scopi, per avere figli: tutto è già raggiunto.

226.

Disprezzavano il corpo: non lo prendevano in considerazione, anzi lo trattavano come un nemico. Il loro delirio era credere che si potesse portare in giro un' "anima bella" in un aborto di cadavere... Per farlo capire anche ad altri, ebbero bisogno di dare aspetto diverso al concetto di "anima bella", di capovolgere il valore naturale, finché da ultima una creatura pallida, malaticcia, idiotamente fanatica fosse considerata come la perfezione, come "angelica", come trasfigurata, come uomo superiore.

227.

L'ignoranza *in psychologicis*: il cristiano non ha sistema nervoso; il disprezzo del corpo e l'arbitraria volontà di trascurarne le esigenze, di trascurare la *scoperta* del corpo; presupporre che questo sia conforme alla natura superiore dell'uomo, *che faccia* necessariamente bene all'anima; la pregiudiziale riduzione di tutte le sensazioni globali a valori morali; il pensiero che la stessa malattia sia condizionata dalla morale, come castigo o prova, o come condizione di salvezza in cui l'uomo si perfeziona meglio di quanto potrebbe da sano (il pensiero di Pascal); in certi casi ammalarsi è un atto volontario.

228.

Che cos'è dunque questa lotta del cristiano "contro la natura"? Non lasciamoci ingannare dalle sue parole e interpretazioni. È la natura contro qualcosa che è ancora natura. Paura in molti, nausea in alcuni, una certa spiritualità in altri ancora, l'amore di un ideale senza carne né desiderio, di una "uscita dalla natura" negli uomini superiori: costoro vogliono emulare quell'ideale. S'intende che lo scoraggiamento al posto dell'orgoglio, l'angosciosa prudenza di fronte ai desideri, il distacco dai comuni doveri (con cui si crea di nuovo un alto sentimento della gerarchia), il suscitare una lotta costante per cose prodigio-

se, l'abitudine all'effusione sentimentale — tutto ciò compone un tipo: in lui predomina l'*eccitabilità* di un corpo intristito, ma il nervosismo e ciò che lo ispira vengono *interpretati* diversamente. Il *gusto* di questa specie di creature si volge 1) ai cavilli, 2) ai ghirigori, 3) ai sentimenti estremi. *Tuttavia* le inclinazioni naturali si soddisfano, ma con una nuova forma di interpretazione, ad esempio come "giustificazione davanti a Dio", "senso di redenzione nella grazia" (così si interpreta ogni sentimento di benessere che non si riesce a evitare!), la fierezza, la voluttà ecc. Problema generale: che cosa diventa l'uomo che diffama ciò che è naturale e praticamente lo rinnega e lo degrada? Effettivamente, il cristiano si mostra come una forma *esagerata* del dominio di sé: per domare i suoi desideri, sembra abbia bisogno di annientarli o di mortificarli.

229.

L'uomo non si conosceva fisiologicamente, per tutta la catena dei millenni: ancora oggi non si conosce. Sapere, ad esempio, che si possiede un sistema nervoso (e non un' "anima") rimane ancora un privilegio dei più istruiti. Ma l'uomo non si contenta di non sapere nulla su questo soggetto. Bisogna essere molto umani per dire "non lo so", per potersi permettere il lusso dell'ignoranza.

Supponendo che un uomo soffra o sia di buon umore, non dubiterà di trovarne il motivo, per poco che cerchi. Quindi lo cerca... In realtà non può trovare il motivo, perché non sospetta nemmeno dove dovrebbe cercare... Che cosa succede allora? Prende una *conseguenza* del suo stato come *causa* di esso, ad esempio: se un'opera intrapresa di buon umore (in fondo, intrapresa perché già il buon umore dava il coraggio di intraprenderla) riesce bene, *ecco*,* l'opera è il *motivo* del buon umore... In realtà la buona riuscita fu a sua volta condizionata da ciò stesso che condizionava il buon umore — dalla felice coordinazione delle forze e dei sistemi fisiologici.

* In italiano nel testo.

Un uomo non si sente bene: e *di conseguenza* non la smette di avere preoccupazioni, scrupoli, di criticare se stesso... In verità l'uomo crede che il suo star male dipenda dal suo scrupolo, dai suoi "peccati", dalla sua "autocritica".

Ma torna a guarire, spesso dopo profondo esaurimento e prostrazione. "Come è possibile che sia così libero, così redento? È un miracolo: Dio solo può avermelo fatto." Conclusione: "Dio ha perdonato i miei peccati".

Da ciò deriva una pratica: per indurre sentimenti di peccato, per preparare la contrizione, si deve ridurre il corpo a una condizione di malattia e di nervosismo. Il metodo per giungervi è noto. Come è giusto, non si sospetta la logica causale del fatto: si ha una interpretazione religiosa per la *mortificazione della carne*, che appare come fine in sé, mentre risulta solo come un *mezzo* per rendere possibile quella morbosa indigestione di pentimento (l' "*idée fixe*" del peccato, la gallina ipnotizzata dalla riga del "peccato").

Il maltrattamento del corpo prepara il terreno per la serie dei "sensi di colpa", ossia una sofferenza generale che *vuol essere spiegata*...

D'altro canto, ne deriva del pari il metodo della "redenzione"; si è provocato ogni disordine del sentimento mediante preghiere, movimenti, atteggiamenti, giuramenti: ne segue l'esaurimento, talora repentino, talora in forma epilettica. E quello stato di sonnolenza profonda segna l'apparenza della guarigione, o, per parlare un linguaggio religioso: la "redenzione".

230.

Una volta quegli stati e conseguenze dell'*esaurimento fisiologico*, perché ricchi di cose improvvise, terribili, inspiegabili e imprevedibili, furono ritenuti più importanti degli stati di salute e delle loro conseguenze. Si aveva paura: si supponeva in ciò un mondo *superiore*. Il sonno e il sogno, l'ombra, la notte, i terrori ispirati dalla natura furono resi responsabili della nascita di due mondi: è soprattutto da questo punto di vista che si dovrebbero considerare i sintomi dell'esaurimento fisiologico. Le antiche

religioni educano in maniera peculiare l'uomo pio a uno stato di spossamento in cui egli *deve* vivere simili cose... Si credeva di essere entrati in un ordine più alto, dove tutto cessa di essere noto. L'*apparenza* di una superiore potenza...

231.

Il sonno come conseguenza di ogni esaurimento, l'esaurimento come conseguenza di ogni stimolo eccessivo.

Il bisogno di sonno, la divinizzazione e adorazione del concetto di "sonno" in tutte le religioni e filosofie pessimistiche.

In questo caso l'esaurimento è un esaurimento della razza: il sonno, preso in senso psicologico, è solo il simbolo di una *costrizione al riposo* molto più profonda e duratura... In pratica la morte, che qui agisce in maniera così seducente sotto l'immagine di suo fratello, il sonno...

232.

Tutto il *training* cristiano della penitenza e della redenzione può essere considerato come una *folie circulaire* arbitrariamente provocata: naturalmente, può essere provocata solo in individui predestinati, cioè predisposti alla malattia.

233.

Contro il pentimento e la sua trattazione *puramente psicologica*. Il non poter venire a capo di un'esperienza vissuta è già un segno di *décadence*. Questo aprire di nuovo antiche piaghe, questo rotolarsi nel disprezzo di sé e nella contrizione è una malattia di più, da cui non può mai sorgere la "salute dell'anima", ma sempre soltanto una nuova forma di malattia...

Questi "stati di redenzione" nel cristiano sono semplici variazioni di un medesimo stato morboso — interpretazioni della crisi epilettica mediante una formula ben precisa, che è data *non* dalla scienza, ma dal delirio religioso.

Si è *buoni* in una maniera morbosa, quando si è malati... Noi annoveriamo tra le forme dell'isterismo e dell'e-

pilessia una gran parte dell'apparato psicologico col quale il cristianesimo ha lavorato.

L'intera pratica della guarigione psichica deve essere ricollocata su una base *fisiologica*: il "rimorso" come tale è un ostacolo alla guarigione — si deve cercare di reagire a tutto mediante nuove azioni per ovviare quanto più presto si può alla tisi della *tortura di sé*... Si dovrebbero screditare, come pericolose per la salute, le pratiche puramente psicologiche della Chiesa e delle sètte... Non si guarisce un infermo con preghiere o esorcizzando spiriti cattivi: gli stati di "tranquillità" che sopravvengono sotto tali influenze sono ben lontani dal destare la fiducia in senso psicologico...

Si è *sani* quando si ride della propria serietà e dello zelo con cui ci si è fatti *ipnotizzare* da qualche singolo particolare della nostra vita, si è sani quando, nel rimorso, si sente qualcosa come il morso di un cane contro una pietra — quando ci si vergogna del proprio pentimento.

La pratica finora in uso, puramente psicologica e religiosa, mirava soltanto a *una trasformazione dei sintomi*: si riteneva ristabilito un uomo quando si umiliava davanti alla croce e giurava di essere buono... Ma un delinquente che con una certa sinistra serietà si abbranca al proprio destino e non rinnega la propria azione dopo averla commessa ha *un'anima più sana*... I criminali con cui Dostoevskij condivise il carcere erano, ciascuno per sé e tutti quanti insieme, nature indomite — non valgono cento volte di più che un cristiano "domato?"

(Io raccomando di trattare il rimorso con la *cura Mitchell*.)*

234.

Il *rimorso*: segno che il carattere non è all'altezza dell'*azione*. Ci sono rimorsi generati anche da *opere buone*: hanno qualcosa di fuori dal comune, fanno uscire dal vecchio ambiente.

---

* La "*rest cure*" del medico americano Silas W. Mitchell (1829-1914): isolamento, riposo a letto, dieta e massaggi.

235.

Contro il *pentimento*. Io non amo questa specie di viltà verso la propria azione; non si deve piantare in asso se stessi sotto l'assalto di un'onta o di un'angustia inattesa. Sarebbe più appropriata un'estrema fierezza. Alla fine, a che serve? Nessuna azione scompare perché provoca il pentimento; e nemmeno perché viene "perdonata", oppure "espiata". Bisogna essere teologi per credere a una potenza che cancelli una colpa: noi immoralisti preferiamo non credere alla "colpa". Noi riteniamo che tutte le azioni, di ogni specie, alla loro radice abbiano un identico valore — e crediamo pure che determinate azioni volte *contro* di noi possano appunto per ciò essere azioni economicamente utili, *desiderabili per il bene comune*. In qualche singolo caso ammetteremo che un'azione avrebbe potuto esserci facilmente *risparmiata* — solo che le circostanze ci hanno predisposti a essa. Chi di noi, col *favore* delle circostanze, non avrebbe già percorso tutta la scala dei delitti?... Perciò non si deve mai dire: "Non avresti dovuto fare questo o quest'altro", ma sempre soltanto: "come è strano che io non lo abbia già fatto cento volte!". In fondo, pochissime azioni sono *tipiche*, compendi di una persona; e considerando quanto poco la maggior parte degli uomini siano persone, vediamo che di rado un uomo è *caratterizzato* da una singola azione. Vediamo effetti delle circostanze: puramente epidermici, semplici riflessi che seguono uno stimolo assai prima che ne vengano toccate le profondità del nostro essere, o che questo nostro essere venga interpellato in proposito. Uno scatto di collera, un pugno, una coltellata: che cosa c'è di personale in questo? L'atto comporta spesso una specie di stupore e di senso di costrizione: cosicché l'autore è come affascinato dal suo ricordo e sente se stesso come un semplice elemento *accessorio* dell'atto. Questo turbamento spirituale, che è una forma di ipnosi, deve essere combattuto più di ogni altra cosa: un atto singolo, quale che sia, è tuttavia uguale a *zero* se confrontato con la totalità delle nostre azioni e può essere dedotto dal computo generale senza che questo risulti sbagliato. Il giusto interesse che la società può avere a tener conto dell'intera nostra esistenza in maniera uni-

laterale, come se il suo senso fosse quello di produrre un singolo atto, non dovrebbe toccare l'agente: ma purtroppo accade quasi di continuo. Ciò dipende dal fatto che a ogni azione con conseguenze straordinarie segue un disturbo mentale: è indifferente persino se quelle conseguenze siano buone o cattive. Si osservi un innamorato che ha ottenuto una promessa, o un poeta applaudito da un pubblico teatrale: non si distinguono in nulla, nel loro *torpor intellectualis*, dall'anarchico sorpreso da una perquisizione.

Ci sono azioni *indegne* di noi: azioni che, considerate come tipiche, ci degraderebbero. Qui si deve unicamente evitare l'errore *di considerarle come tipiche*. Viceversa, ci sono azioni di cui *noi* non siamo degni: eccezioni nate da una particolare pienezza di felicità e di salute, le nostre onde più alte che una tempesta, un caso, ha spinto per una volta così in cima; anche simili azioni e "opere" non sono tipiche. Non si deve mai valutare un artista secondo il criterio delle sue opere.

236.

A. Nella misura in cui il cristianesimo appare ancor oggi necessario, l'uomo è ancora brutale e sinistro.

B. Secondo un'altra considerazione, il cristianesimo non è necessario, bensì estremamente dannoso — agisce attraendo e seducendo, perché corrisponde al carattere *morboso* di interi strati sociali, di interi tipi dell'umanità odierna... Questi tipi si abbandonano alle loro inclinazioni nutrendo aspirazioni cristiane: sono i *décadents* di ogni genere.

Bisogna distinguere nettamente fra A e B. Nel caso A il cristianesimo è un farmaco, per lo meno un mezzo di costrizione (serve, in certe circostanze, a rendere malati, il che può essere utile per infrangere la barbarie e la rozzezza).

Nel caso B il cristianesimo è un sintomo della malattia stessa, *aumenta* la *décadence*; qui agisce contro un sistema di cura *corroborante*, qui l'istinto del malato va *contro* ciò che gli è salutare.

237.

Il partito dei *seri*, dei *dignitosi*, dei *riflessivi*; e di fronte a questo la bestia selvaggia, immonda, imprevedibile —

un semplice problema di *domatura* in cui il domatore deve essere duro, temibile per le sue bestie, deve incutere loro terrore.

Tutte le esigenze essenziali devono essere poste con una chiarezza brutale, cioè in modo mille volte esagerato.

Lo stesso *adempimento* di tali esigenze va rappresentato con una rozzezza che susciti rispetto: ad esempio, lo stordimento dei bramani.

***

La lotta contro la canaglia e contro il bestiame. Se si raggiunge un certo ordine, una certa costrizione, si deve scavare il più terribile abisso fra questi *purificati* e *rinati* e il *resto*...

Questo abisso aumenta la stima di sé, la fede delle classi superiori in ciò che rappresentano — di qui il *chandala*. Il loro disprezzo e i loro eccessi sono psicologicamente del tutto corretti, cioè devono essere cento volte esagerati anche solo perché ce se ne accorga.

238.

La lotta contro gli istinti *brutali* è diversa dalla lotta contro gli istinti *morbosi*: può perfino essere un mezzo per dominare la brutalità, per renderla *inferma*. La cura psicologica del cristianesimo riesce spesso a rendere una bestia un animale malato e *di conseguenza* mansueto.

La lotta contro le nature rozze e selvagge deve essere condotta con mezzi efficaci: i mezzi della *superstizione* sono insostituibili e indispensabili.

239.

La nostra epoca è in un certo senso *matura* (cioè *decadente*) come fu l'epoca di Buddha... Quindi è possibile una cristianità senza dogmi assurdi (i più ripugnanti aborti delle ibridazioni antiche).

240.

Pascal, supponendo che non si possa confutare la fede cristiana, ma considerando *terribile* la possibilità di tale

confutazione, riteneva cosa sommamente saggia l'essere cristiani. Oggi si trova, come segno di quanto il cristianesimo ha perduto della sua terribilità, quell'altro tentativo di giustificarlo dicendo che, quand'anche fosse un errore, da questo errore si ricaverebbe per tutta la vita un grande vantaggio e godimento: sembra allora che questa fede debba venire conservata precisamente per il suo effetto tranquillizzante — quindi non per paura di una minacciosa possibilità, ma piuttosto per paura di una vita a cui manchi uno stimolo. Questa versione edonistica, la prova basata sul *piacere*, è un sintomo di tramonto: sostituisce la prova basata sull'*efficacia*, su ciò che nell'idea cristiana è scuotimento, sulla *paura*. In realtà, in questa reinterpretazione il cristianesimo si avvicina all'esaurimento: ci si contenta di un cristianesimo *oppiaceo*, perché non si ha più la forza né per indagare, lottare, osare, voler essere soli, né per professare il pascalismo, questo almanaccante disprezzo di sé, per credere nell'indegnità dell'uomo, per avere paura del "forse sono dannato". Ma un cristianesimo che deve soprattutto calmare nervi malati *non ha più assolutamente bisogno* di quella terribile soluzione di un "Dio in croce": perciò il buddismo fa silenziosamente progressi in Europa.

241.

L'umorismo della cultura europea: si ritiene vero *questo*, ma si fa *quest'altro*. Ad esempio: a che giova tutta l'arte del leggere e della critica, se l'interpretazione ecclesiastica della Bibbia, tanto protestante quanto cattolica, viene conservata tale e quale a prima?

242.

Non ci si rende abbastanza conto della barbarie concettuale in cui vivamo ancora noi europei. Si è potuto credere che la "salvezza dell'anima" dipenda da un libro! E mi si dice che ancor oggi lo si crede.

A che giova tutta l'educazione scientifica, tutta la critica e l'ermeneutica, se un'assurdità come l'interpretazione della Bibbia mantenuta dalla Chiesa non ha ancora arrossato di vergogna la nostra fronte?

243.

Da meditare: in quale misura la fede funesta nella *divina provvidenza* continui a sussistere, questa credenza che più di ogni fede sinora esistita *paralizza* la mano e la ragione; in quale misura sotto le formule "natura", "progresso", "perfezionamento", "darwinismo", nella superstizione che ci sia un certo nesso tra virtù e felicità, tra colpa e infelicità, sopravviva tuttora l'ipotesi e l'interpretazione cristiana. Quella assurda *fiducia* nel cammino delle cose, nella "vita", nell' "istinto della vita", quella perbenistica *rassegnazione* secondo cui basterebbe che ognuno faccia il proprio dovere perché *tutto* vada bene — tutto ciò ha senso soltanto se si ammette che le cose siano governate *sub specie boni*. Persino il *fatalismo*, la nostra forma odierna di sensibilità filosofica, è una conseguenza di quella *lunghissima* credenza nella volontà divina, una conseguenza inconscia: come se non dipendesse *da noi* il modo in cui vanno le cose (come se a noi *fosse lecito* lasciare che tutto vada come vuole, e ogni individuo fosse solo un modo della realtà assoluta).

244.

È il colmo della bugiarderia psicologica dell'uomo escogitare un Essere come principio e "in sé", e che corrisponde al meschino criterio di ciò che proprio a lui appare buono, saggio, possente, prezioso, eliminando così *tutto il sistema di cause* in virtù del quale una qualsiasi bontà, saggezza, potenza esiste e ha valore. In breve, il colmo di quella bugiarderia è porre gli elementi più tardivi e condizionati come non divenuti, ma esistenti "in sé" e, se possibile, come causa di tutto ciò che viene a esistere... Partiamo dall'esperienza di un qualsiasi caso in cui un uomo si sia elevato notevolmente al disopra della misura umana e vedremo che ogni grado superiore di potenza racchiude in sé la libertà dal bene e dal male, nonché dal "vero" e dal "falso"; la stessa potenza la troviamo anche in ogni grado superiore di saggezza. Qui la bontà è soppressa, così come la veracità, la giustizia, la virtù e altre popolari velleità di valutazione. E, infine, così avviene perfino in ogni grado superiore di bontà: non è forse evidente che esso

presuppone già miopia e rozzezza spirituale? E non presuppone forse anche l'incapacità di distinguere già a grande distanza tra vero e falso, tra utile e nocivo? Per tacere di questo: un alto grado di potenza nelle mani della suprema bontà comporterebbe le più funeste conseguenze (cioè la "soppressione del male"). In realtà, basta osservare quale tendenza il "Dio dell'amore" ispira ai suoi credenti: che rovinano l'umanità a vantaggio del "bene". In pratica questo Dio, viste le reali caratteristiche del mondo, si è dimostrato un Dio *supremamente miope, diabolico e impotente*: da ciò risulta quale valore abbia la sua concezione.

Sapere e saggezza non hanno in sé alcun valore; e così pure la bontà: bisogna sempre avere uno scopo in vista del quale queste qualità ricevono valore o disvalore — *potrebbe esserci uno scopo* in vista del quale un estremo sapere rappresenterebbe un disvalore (ad esempio, se l'illusione estrema fosse una delle condizioni dell'accrescimento della vita; e così pure se la bontà potesse paralizzare e scoraggiare il motore dei grandi desideri...).

Data la nostra vita umana così com'è, ogni "verità", "bontà", "santità", "divinità" in stile cristiano si è dimostrata finora un grande pericolo — ancor oggi l'umanità rischia di perire a causa di un'idealità contraria alla vita.

245.

Si rifletta sulle *perdite* che tutte le istituzioni umane subiscono quando si suppone una *sfera* divina *superiore*, collocata nell'aldilà proprio per *sancire* tali istituzioni. Abituandosi a vederne il valore in tale sanzione (esempio: il matrimonio) *si è sminuita la loro dignità naturale*, e in certi casi la si è *rinnegata*... La natura è giudicata sfavorevolmente nella misura in cui si onora la contronatura di un Dio. "Natura" diventa sinonimo di "spregevole", "cattivo"...

Questo è il destino maligno di una credenza nella *realtà delle supreme qualità morali intese come Dio*: così vennero rinnegati tutti i valori reali e considerati per principio come *disvalori*. Così la *contronatura* ascese al trono. Con una logica inesorabile si giunse alla pretesa assoluta di *negare la natura*.

246.

Il cristianesimo, avendo portato in primo piano la dottrina del disinteresse e dell'amore, non ha tuttavia affatto attribuito all'interesse della specie un valore più alto che all'interesse dell'individuo. La sua azione propriamente *storica*, la fatalità della sua azione, rimane viceversa precisamente quella di *avere accresciuto l'egoismo*, l'egoismo individuale, fino all'estremo (fino all'estremo dell'immortalità individuale). Grazie al cristianesimo l'individuo acquistò un'importanza così grande, fu posto in modo così assoluto, che non lo si poté più *sacrificare*: ma il genere sussiste soltanto mediante i sacrifici umani... Davanti a Dio, tutte le "anime" diventarono *uguali*: ma questa è appunto la più pericolosa di tutte le valutazioni possibili! Se si suppongono uguali gli individui, si mette in questione il genere , si favorisce una pratica che mette capo alla sua rovina: il cristianesimo è il principio *contrario* a quello della *selezione*. Se il degenerato e il malato ("il cristiano") deve valere quanto il sano ("il pagano"), o magari di più, secondo il giudizio di Pascal sulla malattia e sulla sanità, il cammino naturale dell'evoluzione è interotto e la *contronatura* diventa legge... Questo universale amore degli uomini è in pratica un *preferire* tutto ciò che soffre, che è fallito, che è degenerato: ha effettivamente sminuito e indebolito la forza, la responsabilità, l'alto dovere di sacrificare agli uomini. Secondo lo schema del criterio di valore cristiano, non rimase altro che sacrificare se stessi: ma questo residuo sacrificio umano che il cristianesimo concesse e perfino consigliò non ha senso alcuno dal punto di vista della disciplina generale. Per la prosperità della specie è indifferente che un individuo sacrifichi se stesso (al modo dei monaci e degli asceti, o, con l'aiuto della croce, del rogo e del patibolo, come "martire" dell'errore). La specie ha bisogno che scompaiano i mal riusciti, i deboli, i degenerati; ma precisamente a costoro si volse il cristianesimo, come potenza *conservatrice*; e rafforzò ancor più quell'istinto dei deboli, già così potente, che li spinge a usarsi riguardi, a conservarsi, a sostenersi a vicenda. Che altro sono la "virtù" e l' "amore del prossimo" nel cristianesimo, se non appunto questo appoggiarsi reciproca-

mente per conservarsi, questa solidarietà dei deboli, questo ostacolo opposto alla selezione? Che è l'altruismo cristiano, se non l'egoismo di massa dei deboli che indovina che, se tutti si prendono cura degli altri, ogni singolo può conservarsi più a lungo?... Se non si considera questo modo di sentire come un'estrema *immoralità*, come un delitto contro la vita, si appartiene alla banda dei malati, se ne hanno gli istinti... Il vero amore degli uomini esige il sacrificio per il bene del loro genere — è duro, è pervaso di autosuperamento, perché ha bisogno del sacrificio umano. E questa pseudoumanità che si chiama cristianesimo vuole precisamente ottenere che *nessuno venga sacrificato*...

247.

Nulla sarebbe più utile e più degno di venire promosso che un coerente *nichilismo dell'azione*. Come io li intendo, tutti i fenomeni del cristianesimo, del pessimismo, dicono: "noi siamo maturi per non essere; per noi è ragionevole non essere". Questa lingua della "ragione" sarebbe in tal caso anche la lingua della *natura che seleziona*.

Ciò che, invece, si deve condannare al di là di ogni concetto è l'ambigua e pigra mediocrità di una religione come il *cristianesimo*, o, più chiaramente, la mediocrità della *Chiesa* che, invece di incoraggiarli alla morte e all'autodistruzione, sostiene tutti i falliti e i malati e li induce a riprodursi.

Problema: con quali mezzi si potrebbe realizzare una forma rigorosa di grande nichilismo contagioso, una forma di nichilismo che con scientifica coscienziosità insegnasse e mettesse in pratica la morte volontaria? (E *non* il debole vegetare in vista di una falsa esistenza postuma.)

Non si può condannare abbastanza il cristianesimo per avere *svalutato*, con l'idea dell'immortalità della persona privata, un simile grande movimento nichilista *purificatore*, che forse era in cammino, e di averlo svalutato pure con la speranza nella risurrezione — insomma distogliendo dall'*azione nichilista*, cioè dal suicidio... La sostituì con il suicidio lento: la sostituì gradualmente con una vita meschina, povera, ma durevole, una vita volgare, borghese, mediocre ecc.

248.

I ciarlatani morali cristiani. Compassione e disprezzo si seguono a ruota, e talvolta a questo spettacolo mi sdegno come alla vista di un turpe delitto. Qui l'errore è trasformato in dovere — diventa virtù — lo sbaglio diventa espediente, l'istinto di distruzione è sistematizzato come "redenzione"; qui ogni operazione provoca una ferita, persino un'amputazione di organi la cui energia è la premessa di ogni ritorno alla salute. E per ben che vada non si guarisce, ma si trasforma una serie di sintomi in un'altra... E questa pericolosa assurdità, questo sistema che profana e mutila la vita viene considerato sacro, intangibile; vivere al suo servizio, essere strumento di quest'arte medica, essere *preti* fa diventare speciali, rende degni, santi e persino intoccabili. Solo la divinità può avere inventato questa suprema arte medica; solo come rivelazione la redenzione può essere capita: come una grazia, come un dono immeritato largito alla creatura.

Prima proposizione: la salute dell'anima viene considerata come malattia, con diffidenza...

Seconda proposizione: le premesse di una vita forte e fiorente, i desideri e le passioni forti, valgono come obiezioni contro una vita forte e fiorente.

Terza proposizione: tutto ciò che minaccia l'uomo, tutto ciò che lo può vincere e trarre alla rovina, è cattivo e da ripudiarsi — deve essere strappato dall'anima con tutte le sue radici.

Quarta proposizione: l'uomo, reso innocuo a sé e agli altri, reso debole, sprofondato nell'umiltà e nella modestia, consapevole della sua debolezza, il "peccatore" — è questo il tipo più desiderabile, quello che si può anche *fabbricare* con un po' di chirurgia dell'anima...

249.

Contro che cosa protesto? Protesto perché non si consideri come qualcosa di superiore, e persino come *misura dell'uomo*, questa piccola pacifica mediocrità, l'equilibrio di un'anima che non conosce quei grandi impulsi che vengono dai grandi accumuli di energia.

Bacone da Verulamio: "*Infimarum virtutum apud vulgus laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus*". Ma il cristianesimo appartiene, come religione, al *vulgus*: non ha nessun senso del genere sommo, della *virtus*.

250.

Vediamo che cosa fa il "cristiano genuino" di tutto ciò che si oppone al suo istinto: *insudicia* e rende sospetto ciò che è bello, brillante, ricco, fiero, consapevole di sé, ciò che è conoscenza e potenza — insomma l'*intera cultura*: si propone di togliere alla cultura *la buona coscienza*...

251.

Finora si è attaccato il cristianesimo in modo sbagliato e non semplicemente con timidezza. Finché non si considera la morale cristiana come un *delitto capitale contro la vita*, i suoi difensori hanno buon gioco. Il problema della semplice "verità" del cristianesimo — rispetto all'esistenza del suo Dio, o alla storicità della leggenda della sua nascita, per non parlare dell'astronomia cristiana e della scienza cristiana — è un affare del tutto secondario, finché non tocca il problema del valore della morale cristiana. La morale cristiana è *buona a qualcosa*, oppure è una profanazione e un'onta, a dispetto di tutta la santità delle sue arti di seduzione? Il problema della verità offre scappatoie di ogni genere: e i più credenti possono finire per servirsi della logica dei più miscredenti per darsi il diritto di affermare certe cose inconfutabili — proprio perché queste cose si trovano *al di là* dei mezzi di ogni confutazione (questo si chiama oggi "criticismo kantiano").

252.

Non si dovrà mai perdonare al cristianesimo di aver rovinato uomini come Pascal. Non si deve smettere mai di combattere nel cristianesimo proprio questo: di volere spezzare appunto le anime più forti e più eccellenti. Non dobbiamo mai concederci requie finché una cosa non sia distrutta completamente: l'ideale dell'uomo che il cristianesimo ha inventato, le esigenze che il cristianesimo ri-

volge all'uomo, il suo "no" e il suo "sì" all'uomo. Tutto l'assurdo residuo della favola cristiana, questa ragnatela di concetti, questa teologia non ci importa: potrebbe essere ancora mille volte più assurda senza che noi alziamo un dito contro di lei. Ma noi combattiamo quell'ideale che con la sua morbosa bellezza e la sua femminile seduzione, con la sua misteriosa eloquenza calunniatrice persuade ogni viltà e vanità delle anime stanche — e anche i più forti hanno ore di stanchezza — come se tutto ciò che in determinate circostanze può sembrare la cosa più utile e desiderabile, fiducia, mitezza, modestia, pazienza, amore dei propri simili, abnegazione, abbandono a Dio, una specie di spogliazione e di abdicazione di tutto il proprio io, fosse anche la cosa più utile e desiderabile in sé; come se quel piccolo modesto aborto di anima, il virtuoso animale medio, l'uomo-pecora, non soltanto avesse preminenza sulla specie di uomini più forte, più cattiva, più avida, più altera, più prodiga e perciò cento volte più esposta al pericolo, ma costituisse persino l'ideale, lo scopo, la misura, ciò che è sommamente desiderabile per l'uomo in genere. *Questa* creazione di un ideale è stata la tentazione più inquietante a cui l'uomo sia stato esposto finora, poiché minacciava di rovinare le eccezioni meglio riuscite, i casi più felici in cui la volontà di potenza e la volontà di accrescimento dell'intero tipo uomo muove un passo innanzi; i valori posti da quell'ideale dovevano stroncare alle radici la crescita di quei superuomini che, per le loro esigenze e per i loro compiti superiori, accettano liberamente anche una vita più pericolosa (nel linguaggio economico: aumentano le spese d'esercizio, insieme all'improbabilità del successo). Che cosa combattiamo nel cristianesimo? Il fatto che voglia spezzare i forti, scoraggiarli, sfruttarne le ore cattive e i momenti di stanchezza, trasformarne la fiera sicurezza in inquietudine e in miseria della coscienza, rendere velenosi e morbosi i loro istinti più eccellenti, finché la loro forza, la loro volontà di potenza si volgano a rovescio, si rivoltino contro di loro — finché i forti periscano per gli eccessi del disprezzo di sé e dei maltrattamenti usati a se stessi: una maniera di perire spaventosa, di cui *Pascal* offre l'esempio più celebre.

II.

CRITICA DELLA MORALE

1. *Origine delle valutazioni morali*

253.

Tentativo di meditare sulla morale senza subirne il fascino, mantenendo la diffidenza nei confronti della subdola bellezza delle sue pose e dei suoi occhi.

Un mondo che possiamo venerare, che è conforme al nostro istinto di adorazione — che *dimostra* continuamente se stesso guidando l'individuo e il genere: tale è la concezione cristiana, da cui noi tutti deriviamo.

Questa interpretazione è diventata per noi sempre più *disdicevole*, perché siamo cresciuti in acume, in diffidenza, in scientificità (e anche perché il nostro istinto di veracità si dirige più in alto — quindi, ci troviamo sempre sotto influssi cristiani).

Il modo più sottile per uscirne: il criticismo kantiano. L'intelletto contesta a se stesso il diritto sia di interpretre in quel senso, sia di *rifiutare* l'interpretazione in quel senso. Ci si contenta di riempire la lacuna con un *di più* di fiducia e di credenza, con la rinuncia a ogni possibilità di dimostrare la propria fede, con un "ideale" inconcepibile e superiore (Dio).

La scappatoia di Hegel, che si rifà a Platone, fa parte del romanticismo e della reazione e, al contempo, è il sintomo del senso storico, di una nuova *forza*; lo "spirito" è l'ideale che si svela e si realizza; nel "processo", nel "divenire" si rivela un continuo accrescimento di questo ideale in cui crediamo — così l'ideale si realizza, la fede si volge

all'*avvenire*, elemento in cui può soddisfare il suo nobile bisogno di adorazione. In breve:

1) Dio *è per noi* inconoscibile e indimostrabile — senso recondito del movimento della teoria della conoscenza;

2) Dio è dimostrabile, ma come alcunché che diviene e noi gli apparteniamo appunto per il nostro impulso verso l'ideale — senso recondito del movimento storicizzante. Lo si vede bene: la critica non è *mai* rivolta all'ideale stesso, ma solo al problema del perché l'ideale venga contraddetto, del perché non lo sia ancora raggiunto, oppure del perché non sia dimostrabile per filo e per segno.

***

C'è una grande differenza tra queste due cose: sentire questa condizione come una distretta muovendo dalla passione, da un'aspirazione, oppure giungere a intenderla grazie all'acume del pensiero e di una certa forza di immaginazione storica.

Astraendo dalla considerazione filosofico-religiosa, troviamo lo stesso fenomeno: l'utilitarismo (il socialismo, il democraticismo) critica l'origine delle valutazioni morali, ma *ci crede* quanto il cristianesimo. (Ingenuità, quasi restasse ancora una morale quando manca un *Dio* che la sancisca! L' "aldilà" è assolutamente necessario, se si conserva la fede nella morale.)

Problema fondamentale: donde viene questa onnipotenza della *fede*? *Della fede nella morale*? (Che si rivela anche in questo: persino le condizioni fondamentali della vita vengono falsamente interpretate a favore della morale, a dispetto della nostra conoscenza del mondo animale e vegetale. L' "autoconservazione": prospettiva darwinistica sulla conciliazione dei principi altruistici con i principi egoistici.)

254.

Il problema dell'origine delle nostre valutazioni e delle nostre tavole dei valori non coincide affatto con la loro critica, come si crede tanto spesso: ma è pure certo che intendere una certa *pudenda origo* comporta il sentire un

minore apprezzamento della cosa nata in tal modo e produce un atteggiamento e una disposizione critica contro di essa.

Quale valore hanno i nostri apprezzamenti e le nostre tavole dei beni morali? *A che si giunge rendendosene padroni?* Per chi? In rapporto a che cosa? Risposta: per la vita. Ma *che cos'è la vita?* Qui dunque diventa necessario un concetto nuovo, più preciso, della "vita". La mia formula è questa: la vita è volontà di potenza.

Che cosa significa lo stesso atto del valutare? Si riferisce a un altro mondo, a un mondo metafisico ulteriore o superiore? Lo credette anche Kant (*prima* del grande movimento storico). In breve: *dove è "sorta" l'attività del valutare?* Oppure non è "sorta"? Risposta: la valutazione morale è un'*interpretazione*, un modo dell'interpretazione. L'interpretazione stessa è un *sintomo* di determinate circostanze fisiologiche, nonché di un determinato livello spirituale dei giudizi dominanti. *Chi interpreta? I nostri affetti.*

255.

Tutte le virtù sono stati fisiologici e, in particolare, sono le principali funzioni organiche sentite come necessarie, come buone. Tutte le virtù sono propriamente *passioni* raffinate e condizioni rese superiori.

La compassione e l'amore dell'umanità sono uno sviluppo dell'istinto sessuale. La giustizia è uno sviluppo dell'istinto di vendetta. La virtù è provare piacere a resistere — volontà di potenza. L'onore è riconoscimento di ciò che è simile e uguale in potenza.

256.

Per "morale" intendo un sistema di valutazioni che aderisce alle condizioni di vita di una creatura.

257.

Una volta si diceva di ogni morale: "la si deve conoscere dai suoi frutti". Io dico di ogni morale: è un frutto da cui conosco il *terreno* sul quale è maturata.

258.

Il mio tentativo di comprendere i giudizi morali come dei sintomi e come un linguaggio cifrato in cui si rivelano le vicende di una condizione fisiologica buona o cattiva, nonché la consapevolezza di quali siano le condizioni della conservazione e della crescita, è analogo all'interpretare il valore dell'astrologia. Pregiudizi infusi dagli istinti (dalle razze, dalle comunità, dalle condizioni diverse, come la gioventù o il deperimento ecc.).

Applicandolo a quella morale speciale che è la morale europeo-cristiana: i nostri giudizi morali sono segni di decadenza, di mancanza di fede nella *vita*, sono una preparazione al pessimismo.

Mia tesi principale: non esistono fenomeni morali, ma soltanto un'interpretazione morale di questi fenomeni. Questa interpretazione ha un'origine extramorale.

Che significa il fatto che con la nostra interpretazione abbiamo posto una *contraddizione* nell'esistenza? Fatto di importanza decisiva: dietro tutte le altre valutazioni stanno le valutazioni morali, e le dirigono. Posto che vengano meno, quale sarà il nostro criterio? E quale valore avranno allora la conoscenza ecc. ecc.??

259.

Lo si capisce: in tutte le valutazioni ne va di una determinata prospettiva: *conservazione* dell'individuo, di una collettività, di una razza, di uno Stato, di una Chiesa, di una fede, di una cultura.

Poiché *si dimentica* che si apprezza soltanto in modo prospettico, tutto brulica di apprezzamenti contraddittori e *quindi in un medesimo uomo brulicano impulsi contraddittori*. Così *si manifesta l'ammalarsi dell'uomo*, a differenza dell'animale, i cui istinti bastano a compiti interamente determinati.

Ma questa creatura piena di contraddizioni ha per sua essenza un grande metodo *conoscitivo*: avverte molti pro e contro, si innalza fino *alla giustizia* — fino a concepire una *valutazione al di là del bene e del male*.

L'uomo più saggio sarebbe *il più ricco di contraddizioni*, dotato, per così dire, di organi di tatto per ogni specie

di uomini e, fra l'altro, con grandi momenti di *grandiosa consonanza* — il sommo *caso* anche in noi, una specie di movimento planetario.

260.

"Volere" equivale a volere uno scopo. Uno "scopo" implica un apprezzamento di valore. Donde provengono gli apprezzamenti di valore? C'è alla loro base una norma fissa del "piacere e dispiacere"?

Ma in casi innumerevoli siamo noi stessi a *rendere* spiacevole una cosa, immettendoci le nostre valutazioni.

Portata delle valutazioni morali: giocano un ruolo quasi in ogni impressione dei sensi. In tal modo il mondo ci risulta *colorato*.

Abbiamo posto nelle cose gli scopi e i valori: perciò abbiamo in noi un'enorme quantità di *energia latente*: ma se operiamo un *confronto* tra i valori, vediamo che sono state giudicate preziose cose opposte, che sono esistite *molte* tavole dei valori (quindi nulla è prezioso "in sé").

Dall'analisi delle singole tavole dei valori è risultato che le si sono costituite esibendo le *condizioni d'esistenza* di gruppi limitati (condizioni spesso erronee) con lo scopo di conservare tali gruppi.

Dall'esame dell'uomo *attuale* è risultato che noi applichiamo valutazioni *molto diverse*, e che in esse non c'è più alcuna forza creativa — la base, "la condizione dell'esistenza": ecco ciò che manca oggi al giudizio morale. È assai più superfluo di una volta, è da molto che non causa grandi dolori. Diventa *arbitrario*. Caos.

Chi crea *lo scopo* che rimane, oltre l'umanità e anche oltre l'individuo? Una volta con la morale si voleva *conservare*: ma oggi nessuno vuole più *conservare*, non c'è nulla da conservare. Di qui *una morale sperimentale* e *tentatrice*: *darsi* uno scopo.

261.

Qual è il *criterio* dell'azione morale? 1) Il suo disinteresse; 2) la sua validità universale ecc. Ma questo è il moralismo di uno che se ne sta chiuso nella sua stanzetta.

Si devono studiare i popoli e osservare qual è ogni volta il criterio, e che cosa esprime: la credenza che "un simile comportamento conviene alle nostre condizioni di esistenza primarie". Immorale è ciò che rovina. Ora, tutte le collettività umane entro cui queste proposizioni furono inventate andarono in rovina, alcune di queste proposizioni le si tornò ad accentuare sempre di nuovo, perché ogni nuova collettività nella sua fase di formazione ne aveva bisogno — ad esempio, questa proposizione: "non devi rubare". In epoche in cui non si poteva esigere un sentimento comunitario, il senso della società (ad esempio nell'*Imperium romanum*), l'istinto si gettava sulla "salute dell'anima", per parlare in linguaggio religioso; o sulla "massima felicità", per parlare in quello filosofico. Infatti, anche i filosofi morali greci non sentivano più nulla per la loro πόλις.

262.

La necessità dei falsi valori. Si può confutare un giudizio dimostrandone il carattere condizionato, ma così non si elimina la costrizione a formularlo. I *falsi valori* non si estirpano adducendo ragioni, analogamente alle aberrazioni ottiche di un malato. Bisogna comprendere che *esistono* necessariamente: sono una *conseguenza* di cause che non hanno nulla a che fare con le ragioni.

263.

Vedere e *mostrare* il problema della morale — questo mi sembra il nuovo compito, la cosa principale. Nego che ciò sia mai avvenuto nella filosofia morale.

264

Quanto falsa, quanto menzognera fu sempre l'umanità riguardo ai fatti fondamentali del suo mondo interiore! Qui non si ebbero occhi, qui si apriva e si chiudeva la bocca!

265.

Manca la scienza e la coscienza delle capriole che il giudizio morale ha già compiuto, e di quante volte in realtà

il "male" sia stato ribattezzato "bene". È a una di queste metamorfosi che mi sono riferito con la formula "moralità della morale". Anche la coscienza ha scambiato la propria sfera per un'altra: il gregge ha provato rimorso.

266.

A. *La morale come opera dell'immoralità.*

1. Perché dei valori morali giungano al *dominio*, devono contribuire forze e affetti puramente immorali.

2. La *nascita* di valori morali è opera di affetti e considerazioni immorali.

B. *La morale come opera dell'errore.*

C. *La morale viene gradatamente a contraddire se stessa.*

Rimunerazione. Veracità, dubbio, ἐποχή, giudicare. "Immoralità" della *fede* nella morale.

Sequenza:

1) Assoluto dominio della morale: tutti i fenomeni biologici misurati e giudicati col criterio della morale.

2) Tentativo di identificare vita e morale (sintomo di uno scetticismo ridesto: la morale non deve più essere considerata come un che di avverso); molti mezzi: persino una via trascendente.

3) *Opposizione* tra *vita* e *morale*: la morale giudicata dalla vita e condannata.

D. Quanto la morale fu *dannosa* alla vita:

a) al godimento della vita, alla gratitudine verso la vita ecc.;

b) all'abbellimento, alla nobilitazione della vita;

c) alla conoscenza della vita;

d) allo sviluppo della vita, in quanto tentò di rendersi avversi i *supremi* fenomeni della vita.

E. Calcolo opposto: *utilità* della morale per la vita.

1) La morale come principio di conservazione di grandi complessi, come limitazione dei loro membri: "lo strumento".

2) La morale come principio di conservazione di fronte alle passioni che minacciano l'uomo dall'interno: "il *mediocre*".

3) La morale come principio di conservazione contro le influenze nocive alla vita, contro la profonda miseria e la profonda tristezza: "il *sofferente*".

4) La morale come principio contrario alla spaventosa esuberanza dei potenti: "l'*umile*".

267.

È di giovamento intendere il "diritto", il "torto" ecc. in un senso ben determinato, ristretto, borghese, secondo il motto "agisci rettamente e non temere nessuno": ossia fare il proprio dovere in conformità a uno schema grossolano, entro i cui limiti una collettività esiste.

Non dobbiamo avere una cattiva opinione di ciò che due millenni di morale hanno inculcato al nostro spirito!

268.

Non si devono confondere due tipi di morale: una morale con cui l'istinto rimasto sano si difende dagli inizi della *décadence* — e un'altra morale, con cui precisamente questa *décadence* si formula, si giustifica e si rovina. La prima suole essere stoica, dura, tirannica (lo stesso stoicismo fu una simile morale con gli speroni); l'altra è entusiastica, sentimentale, piena di misteri, ha dalla sua le donne e i "buoni sentimenti" (il *cristianesimo* primitivo fu una morale simile).

269.

Bisogna vedere tutte le attività moralizzatrici come un fenomeno. E anche come un *enigma*. Oggi saprei rispondere alla domanda: perché per me il bene del prossimo *deve* avere maggior valore del mio? E, questo, mentre il prossimo *deve* a sua volta apprezzare il valore del suo bene diversamente da me, e precisamente deve anteporgli il *mio* bene. Che significa il "tu devi", che persino i filosofi considerano come "dato"?

L'idea evidentemente folle che si debba stimare di più l'azione resa ad altri che l'azione resa a se stessi mentre l'altro deve fare lo stesso ecc. (l'idea che si debbano chiamare buone solo le azioni in cui non si pensa a sé, ma al bene di un altro) ha un suo senso: come istinto comunitario che riposa sulla valutazione secondo cui il singolo ha in genere poca importanza, mentre tutti i singoli hanno

un'importanza grandissima, posto che formino appunto una *collettività*, con un sentimento comune e una coscienza comune. È quindi un modo per esercitare lo sguardo a orientarsi in una determinata direzione, la volontà di un'ottica che renda impossibile vedere se stessi.

Il mio pensiero: mancano gli scopi, e *questi devono* essere *individuali*! Noi vediamo l'impresa totale: ogni singolo viene sacrificato e serve da strumento. Si vada per strada: si incontreranno solo "schiavi". Dove vanno? A che mirano?

270.

Come è possibile che qualcuno abbia rispetto di sé *unicamente* in virtù dei valori morali, e *subordini* loro ogni altra cosa considerandola trascurabile rispetto al bene, al male, all'emendamento, alla salute dell'anima ecc.? Ad esempio, Henri Fréd. Amiel.* Che significa la *idiosincrasia morale*? Pongo questa domanda in senso psicologico, ma anche in senso fisiologico: esempio, Pascal. Mi interessano i casi in cui non mancano *altre* grandi qualità: anche il caso di Schopenhauer, che evidentemente apprezzava ciò che non aveva e non *poteva* avere... Non è questa la conseguenza di una *interpretazione morale* semplicemente consuetudinaria di effettive condizioni di dolore e di dispiacere? Non è questa una determinata specie di *sensibilità*, che *non comprende* la causa delle sue molte sensazioni di dispiacere, ma *crede di spiegarsele con ipotesi morali*? Così, anche un benessere accidentale, una *sensazione di forza* si presenta immediatamente e continuamente entro l'ottica della "buona coscienza", illuminata dalla vicinanza di Dio, dalla consapevolezza della *redenzione*. Così, *chi è affetto da idiosincrasia morale*:

1) *o* ha un suo proprio valore nell'adeguarsi realmente alla virtù tipica della società: è il "brav'uomo", il "probo", uno stato medio che gode di alta considerazione: *mediocre* in tutto ciò che riguarda il potere, ma onesto, coscienzioso, fermo, onorato, provato in tutto ciò che riguar-

* Professore svizzero di filosofia, critico e poeta (1821-1881).

da il volere; 2) *o* crede di avere quel valore perché non stima di poter comprendere altrimenti ogni sua condizione — è ignoto a se stesso, si interpreta in questo modo. La morale è l'unico *schema interpretativo* grazie al quale l'uomo possa reggere... una specie di fierezza?...

271.

Il predominio dei valori morali. Conseguenze di tale prevalenza: la corruzione della psicologia ecc., e dappertutto la fatalità che vi è connessa. Che *significa* tale prevalenza? Di che cosa è indizio?

C'è come una *particolare urgenza* di pronunciare una decisa affermazione o negazione in questo campo. Si è impiegato ogni specie di *imperativo* per far sembrare stabili i valori morali; per un tempo lunghissimo furono imposti: *sembrano* istintivi, come degli ordini interiori. In essi si esprimono *condizioni di sussistenza della società,* tanto che i valori morali vengono sentiti come *indiscutibili.* La pratica, cioè l'*utilità* dell'intendersi reciprocamente in merito ai valori superiori, ha ottenuto qui una specie di sanzione. Noi vediamo *impiegato ogni mezzo* affinché la riflessione e la critica in questo campo vengano *paralizzate* — quale atteggiamento assume Kant! Per non parlare di coloro che rifiutano, perché immorale, di "investigare" in questo ambito.

272.

È mia intenzione mostrare l'assoluta omogeneità in tutto ciò che avviene; mostrare che la differenza tracciata dalla morale è *condizionata dall'assumere una prospettiva*; che tutto ciò che viene lodato perché morale ha la stessa essenza di tutto ciò che è immorale; che, come avviene in ogni evoluzione della morale, è venuto a esistere soltanto grazie a mezzi immorali e per scopi immorali — tutto ciò che è reputato immorale è, se considerato in senso economico, il fattore superiore e principale; e uno sviluppo della vita nel senso di una maggiore pienezza ha per condizione necessaria anche un *progresso dell'immoralità.* La "verità" è il grado in cui noi *ci concediamo* di guardare *questo* fatto.

273.

Infine: c'è bisogno di moltissima moralità per essere immorali in questa sottile maniera; voglio servirmi di un'immagine.

Un fisiologo che si interessa a una malattia e un malato che vuole esserne guarito non hanno il medesimo interesse. Supponiamo ora che quella malattia sia la morale — perché è una malattia — e che noi europei ne siamo malati: quale sottile tormento e quali difficoltà, se noi europei fossimo al contempo i curiosi osservatori e i fisiologi che la studiano! Desidereremmo seriamente di liberarci della morale? Lo vorremmo? Per non chiederci se lo *possiamo*, se possiamo vernirne "guariti".

2. *Il gregge*

274.

Chi possiede quella volontà di potenza che è la morale? La *costante* della storia europea dopo *Socrate* è il tentativo di condurre i *valori morali* a dominare tutti gli altri valori: e in modo tale che debbano essere guide e giudici non soltanto della vita, ma anche 1) della conoscenza, 2) delle arti, 3) delle aspirazioni politiche e sociali. "Diventare migliori" viene considerato l'unico compito, e tutto il resto è *mezzo* per questo scopo (o disturbo, ostacolo, pericolo: e quindi è da combattersi fino all'annientamento). C'è un movimento simile in *Cina*. E anche in *India*.

Che cosa significa tale *volontà di potenza dei valori morali*, che nel mondo ha conosciuto finora enormi sviluppi?

Risposta: *dietro quella volontà si nascondono tre potenze*: 1) l'istinto del *gregge* contro i forti e gli indipendenti; 2) l'istinto dei *sofferenti* e dei mal riusciti contro i felici; 3) l'istinto dei *mediocri* contro gli uomini d'eccezione. *Enorme vantaggio di questo movimento*, per quanto siano grandi la crudeltà, la falsità e l'ottusità che vi hanno avuto parte (poiché la storia della *lotta fra la morale e gli istinti profondi della vita* è la maggiore immoralità mai esistita sulla terra...).

275.

Pochissimi riescono a vedere un problema nelle circostanze in cui viviamo, a cui siamo avvezzi sin dall'antichità — l'occhio non è fatto per vedere queste cose: e mi pare che questo accada per la nostra morale.

Porsi il problema "l'uomo come oggetto per altri uomini" è un'occasione per tributare gli onori supremi: a se stessi? — no!

Il problema del "tu devi": un'inclinazione che non sa darsi una base, come l'istinto sessuale, *non* deve subire la condanna degli istinti; al contrario deve esserne il criterio e il giudice!

Il problema della "uguaglianza", sollevato mentre noi tutti aneliamo a distinguerci: proprio qui dobbiamo invece avanzare a noi stessi le medesime esigenze che poniamo agli altri. Tutto ciò è sciocco, è evidentemente folle: ma è considerato come cosa sacra, di grado superiore, e a mala pena si sente come contraddica la ragione.

Il sacrificio e il disinteresse sono considerati come dei tratti che distinguono, e così pure l'incondizionata obbedienza alla morale, nonché il credere di essere uguali a ogni altro uomo di fronte alla morale.

Trascurare e sacrificare il benessere e la vita è considerato come qualcosa che distingue, come la completa rinuncia alla propria valorizzazione, l'austero desiderio di vedere che ognuno ci rinunci. "Il valore delle azioni è *determinato*: ogni individuo è soggetto a questa valutazione."

Vediamo: parla un'autorità — ma chi parla? Si può ben perdonare l'orgoglio dell'uomo, se ha cercato questa autorità il più in alto possibile, per trovarsi umiliato il meno possibile, ponendosi sotto di essa. Quindi: parla Dio!

Si ebbe bisogno di Dio come di una sanzione incondizionata che non ha altra istanza sopra di sé, come di un "imperativo categorico" — oppure, credendo all'autorità della ragione, si ebbe bisogno di una metafisica dell'unità, in virtù della quale ciò risultasse logico.

Ora, supponendo che la fede in Dio scompaia, si presenta di nuovo la domanda: "*chi* parla?". La mia risposta, tolta non dalla metafisica, ma dalla fisiologia animale, è questa: "*parla l'istinto del gregge*". Il gregge *vuole* es-

sere padrone: di qui il suo "tu devi!". Vuole che il singolo abbia valore soltanto nella collettività, per il bene della collettività, odia quelli che si appartano — e volge contro costoro l'odio di tutti i singoli.

276.

L'intera morale dell'Europa ha per base *ciò che giova al gregge*; il tormento di tutti gli uomini superiori e più rari consiste in questo: avere coscienza di ciò che li distingue e al contempo sentirsi sminuiti e vituperati. I punti di *forza* dell'uomo odierno sono la causa dell'oscuramento pessimistico: i mediocri sono sereni, come è sereno l'armento, senza problemi e senza coscienza. (Esempi di oscuramento dei forti: Schopenhauer, Pascal.)

Quanto più una qualità del gregge appare pericolosa, tanto più sistematicamente ottiene considerazione.

277.

Morale della *veracità* nel gregge. "Tu devi essere riconoscibile, devi manifestare il tuo intimo mediante segni chiari e costanti — altrimenti sei pericoloso: e se sei malvagio, la capacità di dissimulare la tua cattiveria è la peggior cosa per l'armento. Noi disprezziamo chi è misterioso, non conoscibile. *Di conseguenza* devi ritenere te stesso conoscibile, non ti è lecito essere *nascosto* a te stesso, né credere di poter *cambiare*." Quindi l'esistenza della veracità presuppone la *conoscibilità* e l'*immutabilità* della persona. Effettivamente, spetta all'educazione condurre il membro del gregge a una *determinata credenza* intorno alla natura dell'uomo: e *innanzitutto crea questa credenza*, e poi esige "veracità".

278.

In seno a un gregge, a una collettività, quindi *inter pares*, la *sopravvalutazione* della veracità è molto sensata. Non lasciarsi ingannare — e *quindi*, come morale personale, non ingannare! Un'obbligazione reciproca fra eguali! Verso l'*esterno* il pericolo e la prudenza esigono che si stia *in guardia contro l'inganno*: e anche internamente, come condi-

zione psicologica preliminare. La diffidenza è fonte della veracità.

279.

Per la critica delle virtù del gregge. L'*inerzia* agisce: 1) nella fiducia, perché la diffidenza rende necessarie la tensione, l'osservazione, la riflessione; 2) nella venerazione, dove il dislivello tra le forze è grande e la soggezione è necessaria; per non temere si tenta di amare, di stimare e di interpretare la diversità di potenza come diversità di *valore*, e così il rapporto *non si rovescia più*; 3) nel senso della verità. Che cosa è vero? E si dà una spiegazione che ci richiede un minimo di sforzo spirituale (inoltre, la menzogna esige una grande tensione); 4) nella simpatia. Mettersi al medesimo livello, tentare di sentire allo stesso modo di altri, *accettare* un sentimento che già esiste è un grande sollievo: è qualcosa di passivo che si oppone a ciò che è attivo, a ciò che tutela i veri diritti del giudizio di valore mantenendosi sempre in azione (questa attività non concede riposo); 5) nell'imparzialità e freddezza del giudizio: si teme la tensione propria dell'affetto e si preferisce mettersi da parte, "restare obiettivi"; 6) nell'onestà: si preferisce obbedire a una legge esistente al *creare* per se stessi una legge, al comandare a se stessi e ad altri. Si ha paura di comandare: si preferisce sottomettersi piuttosto che reagire; 7) nella tolleranza: la paura di esercitare un diritto, di giudicare.

280.

L'istinto del gregge valuta il punto *medio* e il *mediocre* come ciò che è più alto e sommamente prezioso: il luogo in cui si trova la maggioranza, il modo e la maniera in cui questa vi si trova. Quindi quell'istinto avversa ogni gerarchia, e considera il salire dal basso in alto come un discendere dal grande numero al piccolo.

Il gregge avverte l'*eccezione*, tanto quella che è sotto di lui, quanto quella che è sopra di lui, come qualcosa che si atteggia in modo ostile e pericoloso contro di lui. Il trucco che riserva per le eccezioni che vanno verso l'alto, ai più forti, ai più potenti, ai più saggi, ai più fecondi, consiste

nel persuaderli ad adempiere la funzione di guardiani, di pastori, di custodi — nel farne i suoi *primi servitori*: con ciò trasforma un pericolo in un vantaggio. Nel punto di mezzo, la paura cessa: qui non si è soli, qui c'è poco spazio per i malintesi, qui c'è uguaglianza, qui il proprio essere non è considerato come un rimprovero, ma come il vero essere; qui regna la contentezza. La diffidenza colpisce le eccezioni; essere un'eccezione è ritenuto una colpa.

281.

Se noi, per istinto comunitario, ci imponiamo precetti e ci vietiamo certe azioni, ci vietiamo (come è logico) non un modo di "essere", non un "modo di sentire", ma una certa tendenza e una certa applicazione di questo "essere", di questo "modo di sentire". Ma allora arriva l'ideologo della virtù, il *moralista*, e dice: "Dio vede nel cuore! Che importa che voi vi asteniate da certe azioni? Non per questo siete migliori!". Risposta: o mio signore dalle lunghe orecchie, o virtuoso, noi non vogliamo affatto essere migliori, siamo molto soddisfatti di noi, vogliamo soltanto non *danneggiarci* a vicenda — e perciò ci vietiamo certe azioni, sotto certi rispetti, cioè per riguardo a noi stessi, mentre non sappiamo abbastanza onorare le medesime azioni quando siano rivolte contro i nemici della comunità, per esempio a Voi. Noi educhiamo i nostri figli a quelle azioni: li educhiamo grandiosamente... Se noi fossimo affetti da quel radicalismo "accetto a Dio" che la Vostra sacra stravaganza raccomanda, se fossimo abbastanza bizzarri da condannare insieme con quelle azioni anche la loro fonte, cioè il "cuore", il "sentimento", ciò significherebbe condannare la nostra esistenza e, con lei, la sua premessa suprema — un sentimento, un cuore, una passione che noi veneriamo e teniamo in sommo onore. Coi nostri decreti impediamo che questo sentimento prorompa inopportuno e si cerchi una via — quando ci diamo simili leggi siamo anche morali... Non sospettate, almeno vagamente, quali sacrifici ci costi tutto ciò, quanta mansuetudine, quanto dominio su noi stessi, quanta durezza contro di noi? Noi siamo veementi nelle nostre aspirazioni, ci sono istanti in cui vorremmo divorare noi

stessi... Ma il "senso comunitario" si impadronisce di noi: osservate, tuttavia, come questa sia quasi una definizione della morale.

282.

La *debolezza dell'animale gregario* genera una morale perfettamente simile a quella generata dalla debolezza del *décadent*: e questi si comprendono, *si uniscono* (le grandi religioni della *décadence* contano sempre sull'appoggio dell'armento). In sé, l'animale gregario è privo di ogni tratto morboso, anzi: ha un valore incalcolabile; ma, incapace di guidarsi da sé, ha bisogno di un "pastore": questo lo capiscono i preti. Lo Stato non è abbastanza pervasivo, abbastanza familiare: la "direzione delle coscienze" gli sfugge. In che cosa l'animale da armento viene reso malato dal prete?

283.

L'odio contro i privilegiati nel corpo e nello spirito: insurrezione delle anime brutte, mal riuscite contro le anime ben fatte, fiere, serene. Loro mezzo: mettere in sospetto la bellezza, la fierezza, la gioia; "non c'è merito", "il pericolo è enorme, si *deve* tremare e trovarsi male", "la naturalezza è cattiva: resistere alla natura è bene, e *anche* resistere alla ragione" (l'innaturale è reputato superiore).

Sono ancora i *preti* a sfruttare questa situazione e a guadagnare a sé il "popolo". "Il peccatore", del quale Dio si rallegra più che del "giusto". *Questa* è la lotta contro il "paganesimo" (il rimorso come mezzo per turbare l'armonia dell'anima).

L'odio degli uomini medi contro le eccezioni, il gregge contro gli indipendenti. (La morale come vera "moralità".) Il volgersi *contro* l'egoismo: ha valore solo ciò che è fatto "ad altri". "Siamo tutti uguali." Contro il desiderio di dominare, contro il "dominare" in generale; contro il privilegio; contro i settari, gli spiriti liberi, gli scettici; contro la filosofia (in quanto si oppone all'istinto di farsi strumento, all'istinto di rincantucciarsi); nei filosofi stessi, l' "imperativo categorico", l'essenza "generale e universale" della morale.

284.

Le situazioni e le aspirazioni che vengono *lodate*: essere pacifici, corretti, moderati, discreti, rispettosi, pieni di riguardi, coraggiosi, casti, fidati, fedeli, credenti, retti, fiduciosi, devoti, compassionevoli, soccorrevoli, coscienziosi, semplici, miti, equi, generosi, riflessivi, obbedienti, disinteressati, privi di invidia, bonari, laboriosi.

Da distinguere: in quale misura *tali qualità* sono fissate come *mezzi* per una volontà e uno *scopo* determinati (spesso un "*cattivo*" scopo): o come *conseguenze* naturali di un affetto dominante (ad esempio, della *spiritualità*); o come espressione d'uno stato di ristrettezza, voglio dire: come *condizione d'esistenza* (ad esempio: borghesi, schiavi, donne ecc.).

Summa: tutte queste qualità *non sono sempre sentite come buone per se stesse*, ma in base al criterio della "società", del "gregge", come mezzi per i fini di questi, come necessarie alla loro conservazione e al loro incremento e, insieme, come conseguenze di un vero *istinto gregario* dell'individuo: quindi al servizio di un istinto che è *fondamentalmente diverso* da queste disposizioni virtuose. Perché l'armento verso l'esterno è *ostile*, *egoista*, *spietato*, pieno di voglia di dominare, di diffidenza ecc.

Nel "*pastore*" *vien fuori l'antagonismo*: deve avere qualità diametralmente opposte a quelle del gregge.

L'armento è nemico mortale della *gerarchia*: il suo istinto è favorevole ai *promotori dell'eguaglianza* (Cristo). Contro gli *individui forti* (*les souverains*) è ostile, ingiusto, smodato, spudorato, sfacciato, senza riguardi, vile, bugiardo, falso, spietato, ipocrita, invidioso, vendicativo.

285.

Io insegno che il gregge cerca di conservare un tipo e si difende su ambo i lati, sia da coloro che degenerano da quel tipo (criminali ecc.), sia da coloro che si elevano al di sopra di quel tipo. La tendenza dell'armento mira all'immobilità e alla conservazione, in esso non c'è nulla di creativo.

I sentimenti piacevoli, che ci ispira l'uomo buono, benevolo, giusto (in contrasto con la tensione, la paura, che suscita l'uomo grande e nuovo) sono i *nostri* personali sen-

timenti di sicurezza e di uguaglianza; con essi l'animale gregario glorifica la natura dell'armento e poi si sente bene lui stesso. Questo giudizio di benessere si maschera con belle parole — e così sorge la "morale".

Ma si osservi l'*odio del gregge* contro le persone veritiere.

286.

Non inganniamoci su noi stessi! Se udiamo in noi l'imperativo morale così come lo intende l'altruismo, apparteniamo al *gregge*. Se proviamo il sentimento opposto, se nelle nostre azioni disinteressate e altruistiche avvertiamo il pericolo, l'aberrazione che ci minaccia, allora non apparteniamo all'armento.

287.

La mia filosofia è orientata verso la gerarchia: non verso una morale individualistica. Il modo gregario di sentire deve regnare nell'armento — ma non fuori di esso: coloro che guidano l'armento hanno bisogno di valutare le proprie azioni in maniera profondamente diversa, e così pure gli indipendenti, o gli "animali da preda" ecc.

3. *Moralistica generale*

288.

La morale come tentativo di generare la fierezza umana. La teoria del "libero arbitrio" è antireligiosa. Vuol dare all'uomo il diritto di ritenersi la causa delle proprie condizioni e azioni superiori: è una forma del crescente *senso di fierezza*.

L'uomo sente la propria potenza, la propria "felicità", come si dice: deve esserci una "volontà" che precede questo stato d'animo — altrimenti non gli apparterrebbe. La virtù è un tentativo di porre un fatto del volere, un avervoluto come antecedente necessario di ogni sentimento di felicità alto e forte: se di regola la volontà di certe azioni è presente alla coscienza, un sentimento di potenza può

essere interpretato come suo effetto. Questa è una semplice *ottica psicologica*: sempre con la falsa premessa che nulla ci appartiene se prima non è stato presente nella nostra coscienza come una cosa voluta. L'intera dottrina della responsabilità dipende da questa psicologia ingenua, secondo cui la volontà è l'unica causa e si deve sapere di aver voluto per poter considerare *se stessi* come una causa.

Viene il contromovimento: quello dei filosofi morali, sempre con il medesimo pregiudizio: si è responsabili soltanto di ciò che si è voluto. Il valore dell'uomo è stabilito come *valore morale*: quindi la sua moralità deve essere una *causa prima*, quindi nell'uomo deve trovarsi un principio, un "libero arbitrio" come *causa prima*. Qui agisce sempre il pensiero recondito: se l'uomo non è *causa prima* come volontà, è irresponsabile — quindi non rientra nella giurisdizione del foro morale — la virtù o il vizio sarebbero automatici e meccanici...

In summa: affinché l'uomo possa aver rispetto di sé, deve essere capace di diventare anche malvagio.

289.

L'*istrionismo* come conseguenza del "libero arbitrio". Muoviamo un passo innanzi *nello sviluppo del sentimento di potenza*, se noi stessi abbiamo generato i nostri stati superiori (la nostra perfezione) — quindi, si conclude tosto, se li abbiamo *voluti*...

Critica: ogni azione perfetta è per l'appunto inconsapevole e non più voluta; la coscienza esprime uno stato personale imperfetto e spesso morboso. *La perfezione personale in quanto condizionata dalla volontà*, come *coscienza*, come ragione unita alla dialettica, è una caricatura, una specie di autocontraddizione... Il grado della coscienza rende appunto *impossibile* la perfezione... È, questa, una forma d'*istrionismo*.

290.

L'ipotesi morale formulata allo scopo di *giustificare Dio* diceva: il male deve essere volontario (e ciò semplicemente perché si potesse credere alla *volontarietà del bene*); e d'altra parte: ogni male, ogni sofferenza è volta alla salvezza.

Il concetto di "colpa" *non* doveva risalire fino alle cause ultime dell'esistenza, e quello di castigo significava l'atto benefico di un educatore, quindi l'atto di un Dio *buono*.

Dominio assoluto della valutazione morale *sopra* tutte le altre: non si metteva minimamente in dubbio che Dio non possa essere maligno e non possa fare nulla di nocivo; ossia, per perfezione si intendeva semplicemente una perfezione morale.

291.

Quanto è falso che il valore di un'azione debba dipendere da ciò che l'ha preceduta nella *coscienza*! Eppure si è misurata con questo criterio la moralità, e persino la criminalità...

Il valore di un'azione deve essere misurato sulle sue conseguenze — dicono gli utilitaristi; il misurarlo sulla sua origine si scontra con un'impossibilità — quella di conoscere tale origine.

Ma si conoscono le conseguenze? Forse per una distanza di tre passi. Chi può dire quale sarà la reazione che un'azione provoca, suscita, eccita contro di sé? Sarà uno stimolante? Sarà forse una scintilla che incendia, un esplosivo? Gli utilitaristi sono ingenui... E infine dovrebbero intanto *sapere che cosa* sia utile; anche qui il loro sguardo arriva solo a tre passi. Non hanno idea della grande economia che non può fare a meno del male.

Non si conosce l'origine, non si conoscono le conseguenze — quindi, un'azione ha in genere un valore?

Rimane l'azione stessa; e i fenomeni che l'accompagnano nella coscienza, il sì o il no che ne segue l'esecuzione: il valore di un'azione sta forse nei fenomeni soggettivi che l'accompagnano? (Ciò significherebbe misurare il valore della musica dal piacere o dal dispiacere che suscita in noi... Che suscita nei *compositori*...) È certo che l'azione è accompagnata da percezioni di valore, da sensazioni di potenza, di costrizione, d'impotenza ecc., o di libertà, o di leggerezza di spirito; o, per porre diversamente la domanda: si potrebbe ridurre il valore di un'azione a dei valori fisiologici? Esprime una vita integra o una vita paralizzata? Può darsi che in ciò si esprima il suo valore *biologico*...

Se dunque l'azione non può essere valutata né secondo la sua origine, né secondo le sue conseguenze, e nemmeno secondo i fenomeni che l'accompagnano, il suo valore è una *x*, un'incognita...

292.

Snaturare la morale: *separare* l'azione dall'uomo; usare l'odio o il disprezzo contro il "peccato"; credere che esistano azioni buone o cattive in sé.

Ripristino della "natura": un'azione è completamente priva di valore; importa solo *chi* la compie. Un medesimo "delitto" può essere in un caso un supremo privilegio, in un altro un marchio d'infamia. In realtà, è l'egoismo del giudicante a interpretare un'azione, ovvero l'autore di un'azione in rapporto al proprio utile o al proprio danno (o in rapporto all'affinità che intercorre, o meno, tra l'azione e il giudicante stesso).

293.

Il concetto di "azione riprovevole" ci crea delle difficoltà. Nulla di tutto ciò che in genere avviene può essere riprovevole in sé: *non è lecito volerlo eliminare*, in quanto ogni cosa è talmente connessa con il tutto che il volerla eliminare significherebbe eliminare il tutto. Un'azione riprovevole significa: un mondo totalmente riprovato...

E persino in tal caso: in un mondo riprovato, anche il riprovare sarebbe riprovevole... E la conseguenza di un modo di pensare che tutto riprova sarebbe una prassi che afferma tutto... Se il divenire è un grande anello, tutte le cose hanno uguale valore, sono eterne, necessarie. In tutte le correlazioni tra sì e no, tra preferenza e rifiuto, tra amore e odio, si manifesta soltanto una prospettiva, un interesse di determinati tipi di vita: in sé, tutto ciò che esiste dice di sì.

294.

Critica dei sentimenti di valore soggettivi. La *coscienza*. Una volta si ragionava così: la coscienza riprova quest'azione, quindi quest'azione è riprovevole. In realtà, la co-

scienza riprova un'azione perché è già da lungo tempo riprovata. Si limita a ripetere: non crea alcun valore. Ciò che una volta spinse a riprovare certe azioni, *non* fu la coscienza, ma lo sguardo (o il pregiudizio) sulle loro conseguenze... L'approvazione della coscienza, il senso di benessere dato dal "trovarsi in pace con se stessi", è del medesimo ordine del piacere che un artista prova per la sua opera — non dimostra niente... La soddisfazione di sé è tanto poco un criterio del valore di ciò a cui si riferisce, quanto la sua mancanza è un argomento contro il valore di una cosa. Siamo ben lungi dal saperne abbastanza per poter misurare il valore delle nostre azioni: ci manca la possibilità di metterci da un punto di vista obiettivo; anche quando riproviamo un'azione, non siamo giudici, ma parte in causa... I nobili fremiti che accompagnano un'azione non dimostrano nulla circa il suo valore: un artista può mettere al mondo una povera cosa, pure trovandosi in uno stato di pathos supremo. Piuttosto, si dovrebbe dire che quei fremiti ingannano: distolgono il nostro sguardo, la nostra forza dalla critica, dalla prudenza, dal sospetto di compiere una *sciocchezza*... Ci rendono stupidi.

295.

Noi siamo eredi della vivisezione della coscienza e dell'autocrocifissione durata due millenni: in ciò consiste il nostro più lungo esercizio, forse la nostra maestria, in ogni caso il nostro raffinamento: abbiamo affratellato gli impulsi naturali e la cattiva coscienza.

Sarebbe possibile compiere un tentativo opposto: affratellare alla cattiva coscienza le inclinazioni innaturali, voglio dire l'inclinazione per l'aldilà, per le cose ripugnanti ai sensi, o al pensiero, o alla natura; in breve: quelli che furono sinora gli ideali, tutti quanti ideali che calunniano il mondo.

296.

I grandi *delitti* nella *psicologia*.

1) Ogni *dispiacere*, ogni *infelicità* furono falsati ricorrendo al torto (la colpa). (Si è tolta l'innocenza al dolore.)

2) Tutte le *forti sensazioni* di piacere (tracotanza, voluttà, trionfo, fierezza, audacia, conoscenza, autocoscienza e contentezza di sé) furono stigmatizzate come peccaminose, come seduzione, come sospette.

3) I *sentimenti di debolezza*, le più intime meschinerie, la mancanza di coraggio, di fiducia in se stessi, furono investiti di nomi sacri e si insegnò a desiderarli sopra ogni altra cosa.

4) Tutto ciò che è *grande* nell'uomo fu reinterpretato come uno spersonalizzarsi, un sacrificare se stessi a qualcosa d'altro, ad altri uomini; e perfino al sapiente, perfino all'artista la *spersonalizzazione* fu fatta balenare come la causa della sua conoscenza e potenza suprema.

5) L'*amore* fu falsificato come abnegazione (e altruismo), mentre è un prendere possesso, oppure un largire in virtù di un'esuberanza della personalità. Solo le persone *più integre* possono amare; gli spersonalizzati, gli "obiettivi", sono gli amanti peggiori (domandatelo alle donnette!). Ciò vale anche per l'amore verso Dio, o verso la "patria": bisogna stare saldi in se stessi. L'egoismo è farsi *ego*, l'altruismo è farsi *altro*.

6) La vita fu considerata un castigo, la felicità una tentazione; le passioni come diaboliche, la fiducia in se stessi come empia.

Tutta questa psicologia è una psicologia che inibisce, una specie di murarsi per paura; da un lato la grande moltitudine (i falliti, i mediocri) vuole difendersi dai forti (e *distruggerne* lo sviluppo), dall'altro lato vuole santificare e mantenere alti nell'onore soltanto quegli istinti che più la fanno prosperare. Si veda il clero ebraico.

297.

Ciò che rimane dopo avere svalutato la natura mediante la *trascendenza morale*: valore della *spogliazione di sé*, culto dell'altruismo; fede in una *ricompensa* entro il gioco delle conseguenze; fede nella "bontà", persino nel "genio", come se l'una e l'altro fossero *conseguenze della spogliazione di sé*; il perdurare della sanzione ecclesiastica sulla vita civile; un'assoluta volontà di fraintendere la storia (come se questa fosse un'opera pedagogica con fini morali), os-

sia il pessimismo nel guardare alla storia (quest'ultimo è tanto una conseguenza della svalutazione della natura, quanto una *pseudo giustificazione*, un *non* voler vedere ciò che il pessimista vede).

298.

"*La morale per la morale*". È un gradino importante della snaturalizzazione della morale che appare come il valore ultimo. In questa fase, ha compenetrato di sé la religione: ad esempio, nel giudaismo. E si dà pure una fase in cui *separa* di nuovo *da sé* la religione e non ritiene alcun Dio abbastanza "morale": allora preferisce l'ideale impersonale. Così succede ora.

"*L'arte per l'arte*". È un principio altrettanto pericoloso: introduce nelle cose una falsa contrapposizione fino a calunniare la realtà ("idealizzazione" fino alla *bruttezza*). Se si separa un ideale dalla realtà, si abbassa la realtà, la si impoverisce, la si calunnia. "Il bello per il bello", "il vero per il vero", "il buono per il buono" — sono tre forme di *occhio malevolo* per la realtà.

Arte, conoscenza, morale sono *mezzi*: invece di riconoscere in essi l'intenzione di rendere più intensa la vita, li si è riportati a una *contraddizione della vita*, a "*Dio*" — in certo qual modo come rivelazioni di un mondo superiore che trapela qua e là attraverso il nostro...

"*Bello* e *brutto*", "*vero* e *falso*", "*buono* e *cattivo*" — queste *scissioni* e *antagonismi* rivelano condizioni di esistenza e di crescita non già dell'uomo in generale, ma di un qualche complesso fisso e durevole che respinge chi lo avversa. La *guerra* che così scoppia è l'essenziale in tutto ciò: un mezzo di *divisione* che *rafforza* l'isolamento...

299.

Naturalismo moralistico: è ricondurre il valore morale apparentemente emancipato, soprannaturale, alla sua "natura", cioè alla *immoralità naturale*, alla "utilità" naturale ecc.

Vorrei definire *naturalismo moralistico* ciò a cui mirano queste considerazioni: il mio compito è quello di tradurre di nuovo nella loro natura i valori morali apparentemente

emancipati e diventati *privi di natura* — cioè ricondurli alla loro naturale "*immoralità*".

N.B. Confronto con la "*santità*" ebraica e con la sua base naturale: lo stesso avviene con la *legge morale resa sovrana,* separata dalla sua *natura* (fino a entrare in contrasto con la natura).

Passi successivi della *snaturalizzazione della morale* (della cosiddetta "*idealizzazione*"):

come via alla felicità individuale,
come conseguenza del sapere,
come imperativo categorico,
come via alla santificazione,
come negazione della volontà di vivere.
Graduale *ostilità della morale verso la vita.*

300.

L'*eresia oppressa* e *cancellata* dalla morale. Concetti: pagano, morale dei signori, *virtù.*

301.

Il mio problema: quale danno ha finora patito l'umanità, tanto dalla morale, quanto dalla propria moralità? Traumi spirituali ecc.

302.

Si ripongano finalmente i valori umani, per benino, in quell'unico angolo in cui possono vantare dei diritti: come i valori di chi sta a ciondolare in un cantuccio. Sono già scomparse molte specie animali: supponendo che scompaia anche l'uomo, nulla mancherebbe al mondo. Bisogna essere abbastanza filosofi per meravigliarsi anche di *questo* nulla (*nil admirari*).

303.

L'uomo: una piccola, sovreccitata specie animale, che — per fortuna — ha il suo tempo; la vita sulla terra in generale dura un istante, è un incidente, un'eccezione senza conseguenze, una cosa che rimane senza importanza per il carattere complessivo della terra; la terra stessa, come

ogni stella, è uno iato fra due nulla, un evento non pianificato, senza ragione, né volontà, né coscienza di sé, è la forma peggiore della necessità, la *stupida* necessità... Contro questa osservazione qualcosa si rivolta in noi; il serpente Vanità ci parla e ci dice: "Tutto ciò deve essere falso *perché* ci ripugna... Non potrebbe essere il Tutto una mera parvenza? E l'uomo, nonostante tutto, per dirla con Kant...".

4. *Come si conduce la virtù al dominio*

304.

Dell'ideale del moralista. Questo trattato si occupa della grande *politica* della virtù. L'abbiamo destinato all'utilità di coloro a cui importa apprendere non come si diventa virtuosi, ma come *si rende* virtuosi — come si fa regnare la virtù. Voglio persino dimostrare che per volere questo — che la virtù domini — *non* è lecito, per ragioni di principio, volere altro: e proprio perciò si rinuncia a diventare virtuosi. Questo sacrificio è grande: ma forse uno scopo simile compensa un tale sacrificio. E anche sacrifici maggiori!... E alcuni fra i massimi moralisti hanno corso un rischio così grande. Ossia, da costoro fu già conosciuta e anticipata la verità che questo trattato deve insegnare per la prima volta: cioè che *si può conseguire il dominio della virtù* unicamente *con i medesimi mezzi* con cui si conquista in genere un regno, *non* in ogni caso *per mezzo* della virtù...

Questo trattato si occupa, come dicemmo, della politica nella virtù: assegna a questa politica un ideale, la dipinge quale dovrebbe essere, se qualche cosa su questa terra potesse essere perfetta. Ora, nessun filosofo metterà in dubbio quello che in politica è il tipo perfetto: il machiavellismo. Ma il machiavellismo, *pur, sans mélange, cru, vert, dans toute sa force, dans tout son âpreté*, è sovrumano, divino, trascendente, non viene mai raggiunto dagli uomini, tutt'al più ne è sfiorato... Anche in questa specie di politica, più ristretta, nella politica della virtù, sembra che l'ideale non sia stato mai raggiunto. Anche Platone

lo ha soltanto sfiorato. Posto che gli uomini abbiano occhi per ciò che è nascosto, anche nei *moralisti* più disinvolti e consapevoli (e "moralisti" è il nome appropriato ai politici della morale, a ogni sorta di fondatori di nuove potenze morali) si scoprono tracce del fatto che anch'essi pagarono un tributo alla debolezza umana. *Tutti costoro aspirarono*, almeno nei loro momenti di stanchezza, *alla virtù* anche per se stessi: è questo il primo capitale errore di un moralista — che come tale deve essere un *immoralista dell'azione*. Che precisamente tale *non debba apparire* è un'altra cosa. O, piuttosto, *non* è un'altra cosa: questa abnegazione (o, per parlare il linguaggio della morale, la dissimulazione) fa parte del canone del moralista e della dottrina dei doveri che più gli è propria: senza di questa, non giungerà mai al *suo* modo di essere perfetto. Indipendenza dalla morale, e *anche dalla verità*, per amore di quello scopo che compensa ogni sacrificio: per il *dominio della morale* — *così* suona quel canone. Ai moralisti è necessario l'*aspetto della virtù*, e anche quello della verità; il loro errore comincia quando *cedono* alla virtù, quando perdono il controllo sulla virtù, quando loro stessi diventano *morali*, quando diventano *veri*. Un grande moralista è, necessariamente, fra l'altro, anche un grande attore: il pericolo che corre è che la sua dissimulazione diventi improvvisamente natura, così come il suo ideale è quello di separare in maniera divina il suo *esse* dal suo *operari*; tutto ciò che fa, lo deve fare *sub specie boni* — ed è un ideale alto, remoto, esigente! Un ideale *divino*! E in effetti si suol dire che il moralista imita un modello che, nientemeno, è Dio — Dio, immoralista dell'azione, il più grande che esista, ma che tuttavia sa restare quello che è, il *buon* Dio...

305.

Con la virtù non si fonda il regno della virtù: con la virtù si rinuncia alla potenza, si perde la volontà di potenza.

306.

La *vittoria* di un ideale morale si ottiene coi medesimi

mezzi "immorali" con cui si ottiene ogni vittoria: violenza, menzogna, calunnia, ingiustizia.

307.

Chi sa come nasce ogni *fama*, sospetterà della fama di cui gode la virtù.

308.

La morale è "immorale" esattamente quanto ogni altra cosa sulla terra: la stessa moralità è una forma dell'immoralità.

Capire questo apporta una grande *liberazione*. Le cose sono liberate dalla contraddizione, è *salvata* l'omogeneità di tutto ciò che accade...

309.

Ci sono persone che vanno a caccia di ciò che è immorale: e quando giudicano "questo è ingiusto" credono che la cosa così giudicata debba venire eliminata o mutata. Io, invece, non ho riposo finché non sono convinto della *immoralità* di una cosa: e quando l'ho colta il mio equilibrio è ristabilito.

310.

A. *Le vie che conducono alla potenza*: introdurre la nuova virtù sotto il nome di una *vecchia* virtù; eccitare l' "interesse" nei suoi confronti ("la felicità" come sua conseguenza, e viceversa); l'arte della calunnia contro le resistenze che le vengono opposte: sfruttare i pregiudizi e gli accidenti per glorificarla; renderne fanatici i seguaci mediante i sacrifici e la segregazione: *il grande simbolismo*.

B. La *potenza* raggiunta. 1) Mezzi di costrizione della virtù. 2) Mezzi di seduzione della virtù. 3) L'etichetta (il corteggio) della virtù.

311.

Con quali mezzi giunge al potere una virtù? Esattamente con i mezzi che usa un partito politico: calunniare, met-

tere in sospetto, minare le virtù opposte che già dominano, chiamarle con altri nomi, perseguitare e schernire sistematicamente. Ossia: *soltanto per mezzo di "immoralità"*.

Cosa fa di se stessa una *brama* per diventare una *virtù*? Si dà un altro nome, nega per principio le proprie intenzioni: si esercita nel fraintendere se stessa; si allea con le virtù esistenti e riconosciute; affetta amicizia verso i loro avversari. Se è possibile, tenta di acquistare l'appoggio di potenze che la rendono sacra, di inebriare, di entusiasmare; esercita la tartuferia dell'idealismo; si guadagna un partito, il quale *o* ascenda insieme a lei, *o* vada con lei in rovina... Tenta di diventare *incosciente*, *ingenua*...

312.

Si è raffinata la crudeltà sino a farne una compassione tragica, tanto che la si *rinnega* come tale. Egualmente l'amore sessuale fu trasformato nell'*amour-passion*; il modo di sentire degli schiavi fu trasformato in obbedienza cristiana; la miseria in umiltà; la malattia del *nervus sympathicus*, ad esempio, in pessimismo, pascalismo o carlylismo ecc.

313.

Noi dubiteremmo di un uomo se udissimo che ha bisogno di *motivi* per restare onesto: è certo che ne eviteremmo il commercio. La paroletta "perché" in certi casi risulta compromettente: talvolta ci *confutiamo* persino mediante un semplice "perché". Se inoltre apprendiamo che un simile aspirante alla virtù ha bisogno di *motivi scadenti* per mantenersi rispettabile, non ci viene data nessuna ragione per accrescere il nostro rispetto nei suoi confronti. Ma costui va più in là, ci si avvicina e ci dice in faccia: "Lei disturba la mia moralità con la sua incredulità, signor miscredente; giacché Lei non crede ai miei *pessimi motivi*, cioè a Dio, a delle punizioni nell'aldilà, al libero arbitrio, Lei *ostacola* la mia virtù... Morale: bisogna sopprimere gli increduli: impediscono la *moralizzazione delle masse*".

314.

Le nostre convinzioni più sacre, ciò che noi consideriamo immutabile per quanto concerne i valori supremi, sono i *giudizi dei nostri muscoli.*

315.

La morale nella valutazione delle razze e dei ceti. Considerando che gli affetti e gli *istinti fondamentali* in ogni razza e in ogni ceto esprimono alcunché delle loro condizioni di esistenza (almeno, delle condizoni nelle quali vissero più a lungo), esigere che siano "virtuosi" significa esigere:

che costoro cambino carattere, escano dalla propria pelle e cancellino il proprio passato;

ossia, che cessino di differenziarsi;

ossia, che diventino simili a tutti gli altri nei loro bisogni e nelle loro aspirazioni — o, più chiaramente: *che vadano in malora...*

La volontà di *una* morale si rivela dunque essere la *tirannia* di quella specie a cui tale morale cade a pennello: è la distruzione o l'uniformazione di altre specie, a favore della dominante (sia per non venirne minacciate, sia per sfruttarle). "Abolizione della schiavitù": si pretende che sia un tributo reso alla "dignità dell'uomo", ma in realtà è l'annientamento di una specie fondamentalmente diversa (si minano così i suoi valori e la sua felicità).

Ciò che fa la forza di una razza *avversa* o di un ceto *avverso* viene interpretato come ciò che hanno di peggiore, di più *cattivo*: perché con quelle qualità ci danneggiano (le loro "virtù" vengono calunniate, se ne cambia il nome).

Si fa valere come *obiezione* contro un uomo o contro un popolo il fatto che *ci nuocciano*: ma, dal loro punto di vista, *noi* siamo loro graditi, perché siamo tali che da noi costoro riescono a trarre un vantaggio.

Esigere la "umanizzazione" (credendo molto ingenuamente di possedere la formula che dice "che cosa è umano") è una tartuferia di cui si avvale una determinata specie di uomini per cercare di giungere al dominio: più esattamente, è un istinto ben determinato, l'*istinto del gregge.* "Uguaglianza degli uomini": che cosa *si nasconde* sotto la

tendenza a *rendere uguali* sempre più uomini, in quanto uomini.

L'"*interesse*" *per la morale comune*. (*Trucco*: fare delle grandi brame, del desiderio di dominare e della cupidigia le protettrici della virtù.)

In quale misura ogni sorta di *uomini d'affari* e di avidi di guadagno, tutti coloro che fanno credito e devono ricorrere al credito, hanno *bisogno* di spingere all'uguaglianza dei caratteri e ad avere uno stesso concetto del valore: ogni specie di *commercio* e di *scambio su scala mondiale* obbliga alla virtù e in certo qual modo la *compra*.

Così fa pure lo *Stato* e ogni sorta di potere con i funzionari e i soldati; così pure la scienza, per lavorare con fiducia economizzando le forze. E così pure il *clero*.

Qui dunque viene imposta la morale comune, perché se ne ottiene un vantaggio; e per condurla alla vittoria si esercitano guerra e violenza contro l'immoralità — ma con quale "diritto"? Con nessun diritto, ma seguendo l'istinto di autoconservazione. Le stesse classi si servono della *immoralità*, se questa giova.

316.

La patina ipocrita di cui si rivestono tutti gli *ordinamenti civili*, quasi fossero *generati dalla moralità* — ad esempio il matrimonio, il lavoro, la professione, la patria, la famiglia, le istituzioni, il diritto. Ma poiché tutti questi ordinamenti sono fondati sulla *più mediocre* specie di uomini, per proteggerla dalle eccezioni e dai bisogni eccezionali, è ovvio che in questo ambito si pronuncino molte menzogne.

317.

Bisogna difendere la *virtù* dai predicatori di virtù: sono questi i suoi peggiori nemici. Infatti, insegnano la virtù come un ideale *per tutti*; tolgono alla virtù il suo fascino di cosa rara, inimitabile, eccezionale, fuori del comune: il suo *fascino aristocratico*. Si deve pure far fronte contro gli idealisti impenitenti che con zelo picchiano su tutte le pentole e sono soddisfatti quando suonano vuote: quale ingenuità *esigere* ciò che è grande e raro e rendersi conto, con rabbia e con disprezzo per gli uomini, che non lo si

trova! Ad esempio, è evidente che un *matrimonio* ha lo stesso valore di coloro che lo concludono, ossia che nella grande maggioranza dei casi riuscirà pietoso e sconveniente: non c'è prete né sindaco che possa farne qualcosa di diverso.

La *virtù* ha contro di sé tutti gli istinti dell'uomo medio: è svantaggiosa, non è prudente, isola; è affine alla passione e difficilmente accessibile alla ragione; guasta il carattere, la testa, la mente — sempre se misurata col criterio del bene medio dell'uomo; rende nemici dell'ordine, della *menzogna* che si trova nascosta in ogni ordinamento, in ogni istituzione, in ogni realtà; è *il peggiore dei vizi*, posto che la si giudichi in base alla sua nocività per gli *altri*.

Io riconosco la virtù da questo: 1) non pretende di essere riconosciuta; 2) non presuppone che ovunque ci sia virtù, ma presuppone ben altro; 3) *non soffre* dell'assenza di virtù, ma al contrario la considera come l'intercorrere di una distanza grazie a cui nella virtù c'è qualcosa da onorare: non si comunica; 4) non fa propaganda...; 5) non permette a nessuno di fare il giudice, poiché è sempre una virtù *per sé*; 6) fa appunto tutto quello che è *vietato*: la virtù, come io la intendo, è il vero *vetitum* in tutta la legislazione del gregge; 7) in breve: è virtù secondo lo stile del Rinascimento, *virtù* libera dalla morale...

318.

Soprattutto, signori virtuosi, voi non avete nessuna precedenza su di noi: vogliamo farvi gentilmente assaporare la *modestia*: sono un vantggio e un'accortezza ben miseri quelli che la vostra virtù vi consiglia. E se aveste in corpo più forza e più coraggio, non vi abbassereste in tal modo al livello di virtuose nullità. Voi fate delle vostre persone ciò che potete: in parte ciò che dovete, ciò a cui vi costringono le circostanze, in parte ciò che vi piace, in parte ciò che vi sembra utile. Ma se fate ciò che è conforme soltanto alle vostre inclinazioni, o ciò che esige da voi la necessità, o ciò che vi è utile, *non vi è lecito lodarvi, né farvi lodare*! Si è una specie di uomini *molto meschina* se si è soltanto *virtuosi*: su questo punto è bene non sbagliarsi! Gli uomini che acquistarono considerazione non furono mai tanto asini: il loro più intimo istinto, la loro quan-

tità di potenza, non trovò qui il suo tornaconto, mentre la vostra potenza, che è minima, vi fa apparire la virtù come il massimo della saggezza. Però voi avete il *numero* dalla vostra: e nella misura in cui *tiranneggiate*, noi vogliamo farvi guerra...

319.

Un *uomo virtuoso* è di una specie *inferiore* già per questo: non è una "persona", ma riceve il suo valore dall'essere conforme a uno schema di uomo stabilito una volta per tutte. Non ha un proprio valore *a parte*:* può essere confrontato, ha dei simili, non *deve* essere unico.

Esaminate le qualità dell'uomo *buono*: perché ci fanno bene? Perché noi non abbiamo bisogno di guerre. Perché l'uomo buono non suscita la nostra diffidenza, né sospetto, né tensione, né severità: la nostra pigrizia, bonarietà, leggerezza di spirito *ci vanno a nozze*. È questa nostra *sensazione di benessere* che proiettiamo fuori di noi, attribuendola all'uomo buono come una sua *proprietà*, come un *valore*.

320.

In certe circostanze la virtù è semplicemente una forma rispettabile di stupidità: chi gliene vorrebbe per questo? E ancora oggi questa specie di virtù non è scomparsa. Una specie di gagliarda semplicità da contadini, che però può presentarsi in tutti i ceti e che non si deve trattare altrimenti che con apprezzamenti e sorrisi, crede ancora oggi che ogni cosa si trovi in buone mani, ossia "nella mano di Dio": e quando costoro sostengono questa proposizione con modesta sicurezza, come se dicessero che due più due fa quattro, noi tutti ci guardiamo bene dal contraddirli. Perché turbare *questa* pura follia? Perché rattristarla con tutte le nostre preoccupazioni circa l'uomo, il popolo, lo scopo, l'avvenire? Se anche volessimo farlo, non potremmo. Costoro proiettano *dentro* le cose la propria rispettabile stupidità e bontà (in loro vive ancora il

* In italiano nel testo.

vecchio Dio, il *deus myops!*). Noi — dentro le cose vediamo altro: la nostra natura enigmatica, le nostre contraddizioni, la nostra più profonda, più dolorosa, più sospettosa saggezza.

321.

Chi trova facile la virtù finisce per prendersene gioco. Non si resta seri, se si vive nella virtù: la si raggiunge e le si salta oltre — oltre, ma dove? Nella diavoleria.

Come sono diventati intelligenti, frattanto, tutte le nostre cattive inclinazioni e i nostri impulsi cattivi! Quanta curiosità scientifica li tormenta! Sono diventati soltanto un'esca della conoscenza!

322.

Legare al vizio qualcosa di decisamente penoso in modo che si finisca per fuggirlo, per allontanarsi da ciò che gli è connesso. È il famoso caso di Tannhäuser: perduta la pazienza per opera della musica di Wagner, non resiste più, nemmeno in casa della signora Venere; improvvisamente la virtù gli appare seducente: una giovinetta della Turingia gli si fa più pregiata; e — questo è il colmo! — gusta persino la melodia di Wolfram von Eschenbach...

323.

Il patronato della virtù. L'avidità, la brama di dominio, la pigrizia, la semplicità, la paura: tutte sono interessate alla causa della virtù. Perciò questa è così salda.

324.

Oggi la *virtù* non trova più fede, la sua forza di attrazione è finita: ci vorrebbe qualcuno che fosse in grado di rilanciarla sul mercato come una forma più comune di avventura e di eccesso. La virtù esige troppa stranezza e ristrettezza di spirito dai suoi credenti per non trovarsi contro, oggi, la coscienza. Certamente: per quelli che non hanno coscienza e sono completamente privi di scrupoli è proprio questo che può costituire una seduzione; la virtù è finita per diventare ciò che non fu mai: un *vizio*.

325.

La virtù rimane il vizio più costoso: *deve* rimanere tale!

326.

Le virtù sono pericolose quanto i vizi, nella misura in cui lasciamo che ci dominino dall'esterno come un'autorità e come una legge, non le generiamo da noi medesimi, come è giusto, per legittima difesa e per una necessità personalissima, quale condizione appunto della *nostra* esistenza e della nostra crescita, che noi conosciamo e riconosciamo indifferentemente dal fatto che altri crescano entro le nostre medesime condizioni o sotto condizioni diverse. Questa tesi della pericolosità della virtù intesa in senso impersonale, *obiettivo*, vale anche per la modestia, per cui molti spiriti eletti vanno in rovina. La moralità della modestia è il peggiore rammollimento che possa colpire delle anime, per cui è sensato unicamente farsi *dure* di quando in quando.

327.

Bisogna gradualmente rimpicciolire e limitare il regno della moralità: bisogna portare alla luce i nomi degli istinti che qui lavorano, e onorarli dopo che per tanto tempo sono rimasti nascosti sotto ipocriti nomi di virtù: bisogna, per pudore verso la propria "onestà" che parla sempre più imperiosamente, disimparare quel pudore che vorrebbe rinnegare e smentire gli istinti naturali. La misura in cui ci si può sbarazzare della virtù dà la misura della propria forza; e bisognerebbe pensare un luogo eccelso in cui il concetto di "virtù" fosse sentito diversamente, in cui suonasse ai nostri orecchi come la *virtù* del Rinascimento, la virtù libera dalla morale. Ma frattanto — quanto siamo ancora lontani da questo ideale!

Il restringersi del territorio della morale è un segno del suo progresso. Ovunque non si sia ancora riusciti a pensare in senso *causale*, si pensa in senso *morale*.

328.

Alla fin fine, che cosa ho ottenuto? Non nascondiamoci questo risultato meraviglioso: ho conferito alla virtù un

nuovo *fascino* — la virtù ha l'effetto di qualcosa di *vietato*. Ha contro di sé la nostra più delicata onestà; è insaporita *cum grano salis* dal rimorso scientifico; sa di vecchia moda e di anticaglia, così che ormai finisce per adescare i raffinati e renderli curiosi — in breve, agisce come un vizio. Solo dopo aver riconosciuto che tutto è menzogna, apparenza, abbiamo di nuovo il permesso di accostarci alla falsità più bella, alla falsità della virtù. Non esiste più istanza che ce la possa vietare: precisamente perché abbiamo dimostrato che la virtù è una *forma dell'immoralità*, la virtù è di nuovo *giustificata* — è messa al suo posto e coordina con il suo significato fondamentale, partecipa alla fondamentale immoralità di tutto ciò che esiste — come una forma di lusso di prim'ordine, come la forma di vizio più chic, più cara e più rara. Le abbiamo tolto le rughe, le abbiamo tolto il saio, l'abbiamo liberata dall'importunità della moltitudine, l'abbiamo liberata dalla sua fissità da cretina, dal suo sguardo vacuo, dalla sua parruccona, dalla sua muscolatura ieratica.

329.

Ho forse danneggiato la virtù? Non più che gli anarchici abbiano recato danni ai prìncipi: proprio da quando vengono presi a fucilate siedono di nuovo più saldi sui loro troni... Perché è sempre stato così, e così sempre sarà: non c'è miglior modo di giovare a una causa che quello di perseguitarla e darle la caccia con tutti i cani... Questo ho fatto.

5. *L'ideale morale*

A. Per la critica degli ideali

330.

Iniziare questa critica abolendo la parola "*ideale*"; perciò: critica delle *cose desiderabili*.

331.

Pochissimi vedono chiaramente che cosa racchiude in sé il punto di vista della *desiderabilità*: ogni "dovrebbe es-

sere così ma così non è", o magari "avrebbe dovuto essere così" implica la condanna di tutto il corso delle cose. Infatti, in tale prospettiva non ci sono dei momenti isolati: la più piccola cosa regge il Tutto, sulla tua piccola ingiustizia si innalza l'intera costruzione dell'avvenire, il Tutto viene condannato da ogni critica che colpisce la sua più piccola parte. Ora, dato che la norma morale, quale la intese lo stesso Kant, non è mai stata perfettamente adempiuta e incombe sul reale come una specie di aldilà senza mai coincidere con esso, ne deriva che la morale implica un giudizio sul Tutto, un giudizio che però permette di chiedersi: *come si arroga il diritto di giudicare?* Come fa una parte a ergersi a giudice di fronte al Tutto? E quand'anche questo giudizio morale, questa insoddisfazione dinanzi alla realtà, fosse davvero, come si è preteso, un istinto inestirpabile, questo istinto non sarebbe forse una delle stupidità inestirpabili, una immodestia della nostra specie? Ma mentre andiamo predicando così, commettiamo l'azione che biasimiamo: il punto di vista della desiderabilità, giocare ai giudici senza essere legittimati rientra nel corso delle cose, come pure ogni ingiustizia e imperfezione — è appunto il nostro concetto di "perfezione" quello a cui non tornano i conti. Ogni impulso che vuole essere soddisfatto esprime la propria insoddisfazione per lo stato presente delle cose: ma come? Forse il Tutto è composto di semplici parti insoddisfatte, ognuna delle quali ha in testa dei desideri? E il "corso delle cose" è forse appunto il "via di qui", il "via dalla realtà"? La stessa eterna insoddisfazione? La desiderabilità è forse la stessa forza motrice? È — *deus*?

***

Mi sembra importante che ci si sbarazzi del *Tutto*, dell'unità, di una forza unica, di un incondizionato: altrimenti si è costretti a prenderlo per un'istanza suprema e a battezzarlo "Dio". Bisogna frammentare il Tutto: disimparare il rispetto del Tutto; ciò che abbiamo dato all'ignoto e al Tutto dobbiamo riprenderlo e darlo a ciò che ci è prossimo, a ciò che è nostro.

Ad esempio, mentre Kant dice: "due cose restano eternamente degne di ammirazione e venerazione" (Conclu-

sione della *Ragion pratica*), oggi diremmo piuttosto: "la digestione è degna di maggiore ammirazione". Il Tutto comporterebbe sempre i vecchi problemi: "come è possibile il male?" ecc. Dunque: *non esiste un Tutto, manca* il grande sensorio, o il grande inventario, o il magazzino della forza.

332.

Un uomo, quale *deve* essere: questa frase ci suona tanto sciocca quanto quest'altra: "un albero, quale deve essere".

333.

Etica ossia "filosofia della desiderabilità". "*Dovrebbe* andare diversamente", "*deve* andare diversamente": perciò l'insoddisfazione sarebbe il germe dell'etica.

Ci si potrebbe salvare: in primo luogo scegliendo cose di cui *non* si ha il senso, in secondo luogo comprendendo l'arroganza e la stupidità dell'etica; infatti, pretendere che *una cosa* sia diversa da quella che è significa pretendere che *tutto* debba essere diverso — implica criticare il Tutto e riprovarlo. *Ma la vita stessa è un simile desiderio!*

Lo stabilire *che cosa esiste e come è* appare indicibilmente più alto e più serio di ogni "dovrebbe essere così", perché quest'ultimo, in quanto critica e arroganza umana, è a priori votato al ridicolo. In ciò si esprime un bisogno, il pretendere che l'ordine del mondo sia adeguato al nostro benessere umano, nonché la volontà di sovraccaricare questa pretesa quanto più possibile.

D'altra parte, la pretesa del "dovrebbe essere così" ha provocato l'altra pretesa, il desiderare ciò che *è*. Infatti, conoscere ciò che è, è già una conseguenza della domanda: "ma come? ma è possibile? perché proprio così?". La meraviglia per il fatto che i nostri desideri e il corso del mondo non coincidono ha portato a conoscere il corso del mondo. Forse la cosa sta ancora diversamente: forse quel "dovrebbe essere così" è il nostro desiderio di dominare il mondo.

334.

Oggi, quando ogni "l'uomo *deve* essere così e così" ci strappa una leggera ironia e teniamo per fermo che un uomo, a dispetto di tutto, *diventa* soltanto quello che *è* già (a dispetto di tutto, cioè: educazione, istruzione, ambiente, casi e disgrazie), nelle cose della morale abbiamo imparato a *capovolgere* in modo curioso il rapporto di causa ed effetto: e nulla forse ci distingue più radicalmente dagli antichi fedeli della morale. Ad esempio, non diciamo più: "il vizio è la *causa* del fatto che un uomo vada anche fisiologicamente in rovina"; e così pure non diciamo: "con la virtù un uomo prospera, consegue una vita lunga e felice"; la nostra opinione è piuttosto questa: vizio e virtù non sono cause, ma soltanto *effetti*. Si diventa un uomo per bene perché si è un uomo per bene, ossia perché si è nati con un capitale di buoni istinti e di circostanze propizie... Se si viene al mondo poveri, da genitori che hanno sperperato e non accumulato, si è "incorreggibili", cioè pronti per la prigione e il manicomio... Oggi non riusciamo più a pensare alla degenerazione morale come disgiunta da quella fisiologica: la prima è un mero complesso sintomatico implicato dalla seconda: si è necessariamente cattivi, così come si è necessariamente malati... Cattivi: qui la parola esprime una certa *impotenza*, connessa fisiologicamente col tipo della degenerazione; ad esempio la debolezza della volontà, l'incertezza e magari la frammentazione della "personalità", l'incapacità di reagire a uno stimolo "dominandosi", la mancanza di libertà di fronte alle suggestioni di una volontà estranea. Il vizio non è una causa: il vizio è un *effetto*... Il vizio è una definizione concettuale alquanto arbitraria che riassume certe conseguenze della degenerazione fisiologica. Una tesi generale come quella insegnata dal cristianesimo, "l'uomo è cattivo", sarebbe giusta se fosse legittimo considerare il tipo del degenerato come il tipo normale dell'uomo. Ma questa è forse un'esagerazione. Certamente questa tesi ha un suo diritto ovunque il cristianesimo prosperi e domini, perché dimostra che qui il terreno è ammorbato, propizio alla degenerazione.

335.

È impossibile stimare a sufficienza l'uomo vedendo quanto è abile nell'aprirsi un varco, nel resistere, nel volgere a suo profitto le circostanze, nell'abbattere gli avversari; se invece guardiamo all'uomo in quanto nutre dei *desideri*, troviamo che è la bestia più assurda... È come se avesse bisogno di un'arena della viltà, della poltroneria, della debolezza, della dolcezza, della soggezione per far divertire le sue virtù più forti e virili: guardate ciò che l'uomo *desidera*, i suoi "ideali". L'uomo *desiderante* si riposa da ciò che in lui ha un valore eterno, dalla sua opera: nel futile, nell'assurdo, nel puerile, in ciò che è privo di valore. La povertà spirituale, la mancanza di inventiva di questo animale, così pieno di risorse e così sapiente, fa paura. L' "ideale" è in certo qual modo lo scotto che l'uomo paga per l'enorme impegno con cui deve sostenere tutti i suoi compiti reali e urgenti. Dove cessa la realtà viene il sogno, la stanchezza, la debolezza; l'ideale è precisamente una forma di sogno, di stanchezza, di debolezza... Le nature più forti e quelle più impotenti diventano uguali quando subentra tale condizione: *divinizzano la fine* del lavoro, della lotta, delle passioni, della tensione, dei contrasti, insomma della "*realtà*": della lotta per la conoscenza, della *fatica* del conoscere...

"Innocenza": così chiamano lo stato ideale dell'ottundimento; "beatitudine", lo stato ideale della poltroneria; "amore", lo stato ideale dell'animale gregario che non vuole più avere nemici. E così si fa assurgere a *ideale* tutto ciò che svilisce e rovina l'uomo.

336.

Il desiderio *ingrandisce* ciò che si vuole avere, e cresce se viene deluso. Le *idee più grandi* sono quelle create dal desiderio più violento e prolungato. Noi attribuiamo alle cose un valore *sempre maggiore*, quanto più cresce il desiderio che ne abbiamo; se i "valori morali" sono diventati i *valori supremi*, ciò rivela che l'ideale *morale* fu quello *meno realizzato*: perciò era considerato come l'aldilà di ogni sofferenza, come mezzo di *beatitudine*. L'umanità ha abbracciato con ardore sempre crescente soltanto delle *nuvole*:

e ha finito per chiamare "Dio" la propria disperazione, la propria impotenza...

337.

L'ingenuità intorno a ciò che alla fin fine sarebbe "*desiderabile*", mentre non si conosce il "perché" dell'uomo.

338.

Cosa c'è di *falso nella morale*? La morale sostiene di *sapere* qualcosa, cioè che cosa sia "buono o cattivo". Questo significa voler sapere a quale scopo l'uomo esista, conoscerne la meta, la destinazione. Significa voler sapere che l'uomo *ha* uno scopo, una destinazione.

339.

1) L'idea che l'umanità debba assolvere globalmente un compito, che corra verso una meta come un tutto, questa rappresentazione tanto oscura e arbitraria è un'idea ancora molto giovane. Forse ce ne sbarazzeremo di nuovo, prima che diventi una "idea fissa"... L'umanità non è un tutto: è un'inestricabile molteplicità di processi vitali ascendenti e discendenti — non ha una gioventù e poi una *maturità* e finalmente una vecchiaia. I suoi strati sono invece mescolati e sovrapposti — e fra alcuni millenni potranno esserci dei tipi umani più giovani di quelli che possiamo individuare oggi. D'altro lato, la *décadence* compare in tutte le epoche dell'umanità: dappertutto si trovano scarti e sostanze decomposte; e l'eliminazione dei rifiuti e dei prodotti del degrado è pure un processo vitale.

2) Sotto l'oppressione del pregiudizio cristiano *questo problema non c'era*: il senso consisteva nella salvezza della singola anima: non si prendeva in considerazione la maggiore o minore durata dell'umanità. I cristiani migliori auspicavano una fine quanto più rapida possibile: su ciò di cui l'individuo aveva bisogno *non c'erano dubbi*... Allora il compito si presentava a ogni individuo così come si sarebbe presentato in ogni tempo futuro a ogni uomo a venire: il valore, il senso, l'ambito dei valori era fisso, incondizionato, eterno, identico a Dio... Ciò che deviava

da quel tipo eterno era peccaminoso, diabolico, condannato.

Ogni anima trovava il centro di gravità del valore in se stessa: salvezza o condanna! La salvezza dell'anima *eterna*! Forma estrema della *personalizzazione*... Per ogni anima c'era un solo processo di perfezionamento; un solo ideale; una sola via alla redenzione... Estrema forma dell'uguaglianza dei diritti, connessa con un ingrandimento ottico della propria importanza, fino all'assurdo... Niente altro che anime insensatamente importanti, che ruotano intorno a se stesse con terribile angoscia...

3) Oggi nessuno crede più a queste pose assurde: noi abbiamo passato la nostra saggezza al vaglio del disprezzo. Tuttavia, rimane intatta l'*abitudine ottica* di cercare un valore dell'uomo nel suo avvicinarsi a un *uomo ideale*; in fondo, si conserva tanto la prospettiva della personalizzazione, quanto l'*uguaglianza dei diritti di fronte all'ideale*. Insomma: *si crede di sapere* quale sia *la cosa da desiderarsi sopra ogni altra* riferendosi all'uomo ideale...

Ma questa credenza non è altro che il risultato di un enorme *malvezzo* dovuto all'ideale cristiano, come si scopre immediatamente ogni volta che si procede a un attento esame del "tipo ideale". Si crede *in primo luogo* di sapere che è desiderabile avvicinarsi a un tipo; *in secondo* luogo, di sapere di quale genere sia questo tipo; *in terzo luogo* si crede che ogni deviazione da questo tipo sia un regresso, una paralisi, una perdita di forza e di potenza da parte dell'uomo... Sognare una situazione in cui quest'*uomo perfetto* diventi una maggioranza schiacciante: più in là di così non si sono spinti nemmeno i nostri socialisti, nemmeno i signori utilitaristi. Così, nell'evoluzione dell'umanità sembra apparire uno *scopo*; in ogni caso, la fede in un *progresso verso l'ideale* è l'unica forma in cui oggi venga pensata una specie di *scopo* della storia umana. Insomma: si è collocato nel futuro l'avvento del "*regno di Dio*", lo si è portato sulla terra, tra le cose umane — ma in fondo si è conservata la credenza nel *vecchio* ideale...

340.

Forme più nascoste del culto dell'ideale cristiano. Il *molle* e *vile concetto* di "*natura*" portato in auge dai fanatici della

natura (astraendo da ogni istinto per ciò che c'è di terribile, di implacabile e di cinico anche nei suoi aspetti "più belli"): una specie di tentativo di *decifrare* nella natura l'"umanità" moralmente cristiana — il concetto di natura di Rousseau, quasi la "natura" fosse libertà, bontà, innocenza, equità, giustizia, un *idillio*... È sempre, in fondo, *il culto della morale cristiana*.

Raccogliere passi di poeti, per stabilire *che cosa* hanno veramente ammirato, ad esempio l'alta montagna ecc. Che cosa voleva vedere Goethe nella natura, perché Spinoza la venerava. Completa *ignoranza* delle premesse di questo *culto*...

Il *molle* e *vile concetto* di "uomo", *à la* Comte e Stuart Mill; se possibile, se ne fa persino un oggetto di culto... È sempre il culto della morale cristiana, sotto un nuovo nome... I liberi pensatori, ad esempio Guyau.

Il *molle* e *vile concetto* di "arte" come compassione per tutto ciò che soffre, per i falliti (persino nella *storia*, ad esempio in Thierry). È sempre il culto dell'ideale morale cristiano.

E ora, tutto l'*ideale socialista*: che altro è se non un balordo fraintendimento di quell'ideale morale cristiano?

341.

L'origine dell'ideale. Esaminare il terreno sul quale matura.

A. Partire dalle situazioni "estetiche", in cui il mondo viene *visto* più pieno, più rotondo, *più perfetto*; l'ideale *pagano*: qui predomina l'autoaffermazione (*si dispensa*). Il tipo supremo: l'ideale *classico* — come espressione della buona riuscita di *tutti* gli istinti principali. E qui si trova lo stile supremo: *il grande stile*. L'espressione della stessa "volontà di potenza", l'istinto più temuto (che *osa confessarsi*).

B. Partire da situazioni in cui il mondo viene *visto* più pallido, più vuoto, più sottile, in cui la "spiritualizzazione", l'inaccessibilità ai sensi sale al rango della perfezione, dove soprattutto si evita ciò che è brutale, immediato e animale, troppo vicino (*si calcola, si sceglie*); il "saggio", "l'angelo" (sacerdotale = virginale = ignaro): caratterizzazione fisiologica di simili idealisti...

L'*ideale anemico*. In certe circostanze, può essere l'ideale per nature che *rappresentano* il primo ideale, quello pagano (così Goethe vede in Spinoza il suo "santo").

C. Partire da situazioni in cui sentiamo il mondo come troppo assurdo, cattivo, povero, ingannevole per poter ancora immaginare o desiderare che contenga un ideale (*si nega, si distrugge*): la proiezione dell'ideale in ciò che è contrario alla natura, contrario alla realtà, contrario alla logica. Lo stato di coloro che giudicano così (l' "impoverimento" del mondo come risultato della sofferenza: *si prende, non si dona più*): *l'ideale contronatura*.

(L'*ideale cristiano* è una *formazione intermedia* tra il secondo ideale e il terzo, e predomina ora in questa forma, ora in quella.)

I tre ideali. O A. un *rafforzamento* della vita (ideale *pagano*), o B. un'*estenuazione* della vita (ideale *anemico*), o C. una *negazione* della vita (ideale *contronatura*). Si prova un senso di "divinizzazione": nella pienezza suprema — nella selezione più delicata — nel disprezzo e nell'annientamento della vita.

342.

Il tipo *coerente*. Costui comprende che non è lecito odiare nemmeno il male, che non gli si deve resistere, che non bisogna neppure combattere contro se stessi: e non basta accettare la sofferenza che una simile pratica comporta; che si vive provando solo sentimenti *positivi*; che si prende partito per gli avversari con la parola e con l'azione; che, attuando una superfetazione degli stati d'animo pacifici, benevoli, concilianti, soccorrevoli e amorevoli, si impoverisce il terreno degli altri stati d'animo... Che si ha bisogno di una *pratica* ininterrotta. *Che cosa* si raggiunge per questa via? Il tipo buddista, ossia la *vacca perfetta*.

Questo punto di vista è possibile solamente quando non regna alcun fanatismo morale, ossia quando il male non è odiato per se stesso, ma soltanto perché apre la via a situazioni che ci riescono dannose (inquietudine, lavoro, ansia, complicazioni, dipendenza).

Questa è la prospettiva buddista: qui non si odia il peccato, qui il concetto di "peccato" *manca*.

***

Il tipo *incoerente*. Si muove guerra al male — si crede che la la guerra combattuta *per amore del bene* non abbia sulla morale e sul carattere quegli effetti che in genere la guerra comporta (quelli per cui si aborrisce la guerra come cosa *cattiva*). In realtà, invece, una simile guerra contro il male corrompe assai più profondamente che qualsiasi inimicizia personale; e di solito in tale guerra si finisce per assumere di nuovo un avversario "personale", almeno fittizio (il diavolo, gli spiriti maligni ecc.). Il contegno ostile, tener d'occhio e spiare tutto ciò che abbiamo di cattivo o la cui origine potrebbe essere cattiva mette capo allo stato d'animo più tormentato e inquieto: tanto che si finisce per *desiderare* il "*miracolo*", la ricompensa, l'estasi, la soluzione nell'aldilà... Il tipo cristiano: o *il perfetto bacchettone*.

***

Il tipo *stoico*. La fermezza, il dominio di sé, il carattere incrollabile, la pace intesa come inflessibilità di una volontà lungamente esercitata — la calma profonda, l'atteggiamento difensivo, la fortezza, la diffidenza guerriera — la saldezza dei princìpi; l'umiltà del *volere* e del *sapere*; l'alto rispetto di sé. Tipo dell'eremita. *Il perfetto imbecille*.

343.

Un ideale che vuole imporsi o reimporsi cerca di appoggiarsi: a) a un'origine *ipotetica*; b) a una pretesa parentela con degli ideali potenti che già esistono; c) al brivido del mistero, come se qui parlasse una potenza indiscutibile; d) alla calunnia rivolta contro gli ideali avversi; e) a una dottrina che ne spacci il *vantaggio*, ad esempio: felicità, quiete dell'anima, pace, o magari l'aiuto di un Dio potente ecc. Per la psicologia dell'idealista: Carlyle, Schiller, Michelet.

Una volta messe in luce tutte le misure di difesa e di protezione con cui un ideale si conserva, lo si è anche *confutato*? Ha impiegato i mezzi di cui tutto ciò che vive si serve per vivere e prosperare: tutti questi mezzi sono "immorali".

La mia idea: tutte le forze e gli istinti grazie ai quali la vita esiste e cresce *vengono banditi dalla morale*: la morale è l'istinto che nega la vita. Bisogna necessariamente annientare la morale, per liberare la vita.

344.

Non conoscere se stessi: è questa la saggezza dell'idealista. L'idealista è una creatura che ha buone ragioni per restare all'oscuro circa se stessa; ed è abbastanza accorta per tenersi all'oscuro anche circa quelle ragioni.

345.

Tendenza dell'evoluzione morale. Ognuno desidera che abbiano vigore unicamente la dottrina e il sistema di valori che gli permettono di cavarsela meglio. *È quindi la tendenza fondamentale dei deboli e dei mediocri di tutti i tempi quella di indebolire i più forti, di abbassarli: e il suo principale strumento è il giudizio morale.* Il comportamento dei più forti verso i più deboli viene stigmatizzato, le condizioni superiori proprie dei forti ricevono nomignoli infamanti.

La lotta dei molti contro i pochi, dei volgari contro i rari, dei deboli contro i forti — uno dei modi più sottili con cui questo combattimento viene sospeso è il seguente: gli eletti, i delicati, i più esigenti si presentano come se fossero deboli, rifiutano gli strumenti di potere più rozzi.

346.

1) Il preteso puro istinto conoscitivo di tutti i filosofi sta agli ordini delle loro "verità" morali — è autonomo soltanto in apparenza...

2) Le "verità morali", i "così *si deve agire*", sono semplici forme della consapevolezza di un istinto che va estenuandosi: "così e così si fa da noi". L' "ideale" deve ripristinare un istinto, rafforzarlo; l'uomo si lusinga di obbedire, mentre è soltanto un automa.

347.

La morale come mezzo di seduzione. "La natura è buona perché un Dio saggio e buono ne è la causa. Chi è dun-

que responsabile della 'corruzione degli uomini'? I loro tiranni e corruttori, cioè i ceti dominanti: bisogna necessariamente distruggerli." Questa è la logica di *Rousseau* (e vedi la logica di *Pascal*, che deduce il peccato originale).

Si veda la logica affine di *Lutero*. In entrambi i casi si cerca un pretesto per introdurre un insaziabile bisogno di vendetta come *dovere religioso-morale*. L'odio contro il ceto dominante cerca di *santificarsi*... (La "peccaminosità di Israele": base per la potenza dei preti.)

Si veda la logica affine di *Paolo*. È sempre in nome della causa di Dio che insorgono queste reazioni, la causa del diritto, dell'umanità ecc. (Nel caso di *Cristo* il giubilo del popolo sembra la causa della crocifissione: sin dall'origine si è trattato di un movimento anticlericale.) (Persino presso gli *antisemiti* troviamo sempre il medesimo artificio: colpire l'avversario con condanne morali e riservare per sé la funzione della *giustizia punitiva*.)

348.

Conseguenza della lotta: il combattente cerca di trasformare il proprio avversario nel proprio *contrario* — naturalmente, rappresentandoselo come tale. Cerca di credere in sé fino al punto di avere il coraggio della "buona causa" (quasi fosse lui stesso *la buona causa*): come se il suo avversario combattesse la ragione, il buon gusto, la virtù... La fede di cui ha bisogno come del più forte mezzo di aggressione e di difesa è una *fede in se stesso*, che però è capace di fraintendersi come fede in Dio: non si rappresenta mai i vantaggi e l'utilità della vittoria, ma solo e sempre la vittoria per la vittoria come "vittoria di Dio". Ogni piccola comunità che lotta (e perfino l'individuo) cerca di convincersi di questo: "*Abbiamo dalla nostra il buon gusto, il giudizio e la virtù*"... La lotta costringe a *esagerare* a tal segno *la stima di sé*...

349.

Qualsiasi *bizzarro ideale* si persegua (ad esempio in qualità di "cristiani", o di "liberi pensatori", o di "immoralisti", o di tedeschi dell'Impero), non bisogna pretendere che sia *l'ideale*: in tal modo infatti perderebbe i caratteri

del privilegio. Bisogna avere un ideale per distinguersi, *non* per rendersi uguali.

Come avviene, tuttavia, che la maggior parte degli idealisti si mette subito a propagandare il proprio ideale, come se non potessero avere alcun diritto sopra di esso qualora non fosse riconosciuto da *tutti*? Così fanno, ad esempio, quelle coraggiose donnine che si permettono di imparare il latino e la matematica. Chi glielo fa fare? Temo sia l'istinto del gregge, la paura di fronte al gregge: lottano per l'"emancipazione della donna", perché sotto la forma di un'*attività generosa*, sotto la bandiera del "lo faccio per gli *altri*" riescono a perseguire nel modo più prudente il loro piccolo interesse privato.

Prudenza degli idealisti: essere soltanto missionari e rappresentanti di un ideale: così si "trasfigurano" agli occhi di coloro che credono nel disinteresse e nell'eroismo. Invece, il vero eroismo consiste nel *non* lottare sotto la bandiera dell'abnegazione, della devozione, del disinteresse, e anzi nel *non lottare affatto*... "Così sono *io*; così *voglio*; e *voi*: che il diavolo vi porti!"

350.

Ogni ideale presuppone *amore* e *odio*, *venerazione* e *disprezzo*. Il sentimento positivo è il *primum mobile*, oppure lo è il sentimento negativo. *Odio* e *disprezzo* sono ad esempio il *primum mobile* in tutti gli ideali del risentimento.

B. Critica dell'"uomo buono", del santo ecc.

351.

L'"uomo buono" ovvero l'emiplegia della virtù. Per ogni genere di uomini forti, rimasti naturali, amore e odio, gratitudine e vendetta, bontà e collera, azione affermativa e azione negativa si legano a vicenda. Si è buoni a patto di saper essere anche cattivi: si è cattivi perché altrimenti non si saprebbe essere buoni. Donde proviene dunque quello stato morboso, quell'antinatura ideologica che respinge questa duplicità — che, come cosa più alta, insegna a essere valenti solo a mezzo? Donde proviene l'emiplegia

della virtù, l'invenzione dell'uomo buono? E arriva al punto di esigere che l'uomo si amputi di quegli istinti grazie ai quali può agire da nemico, recare danno, incollerirsi, reclamare vendetta... Questa antinatura risponde alla concezione dualistica che distingue una creatura tutta buona da una creatura tutta cattiva (Dio, spirito, uomo) e assomma nella prima ogni forza, intenzione, condizione positiva e nella seconda i negativi corrispondenti. Una simile forza di valutazione si crede "idealistica": non dubita di avere introdotto con la concezione del "bene" alcunché di sommamente desiderabile. Quando giunge al suo culmine, si immagina uno stato in cui tutto il male sia annientato e rimangano effettivamente solo le creature buone. Dunque, non considera assodato che ogni opposizione tra bene e male sia in se stessa reciprocamente condizionata; invece, il male deve sparire e il bene deve restare, l'uno ha il diritto di esistere, l'altro *non dovrebbe esistere affatto*... Che cos'è, propriamente, l'essere che qui desidera?

In tutti i tempi e particolarmente nell'era cristiana si è usata molta fatica per ridurre l'uomo a questa *virtuosità semilaterale* che è l'uomo "buono": ancor oggi non mancano persone deformate e *indebolite* dalla Chiesa, per le quali questo modo di vedere coincide con la "umanizzazione" in generale, o con la "volontà di Dio", o con la "salvezza dell'anima". Qui si pone come essenziale l'esigenza che l'uomo non faccia nulla di male, che in nessuna circostanza rechi danno, *voglia* recare danno. Come mezzi, valgono l'estirpazione di ogni occasione di inimicizia, l'eliminazione di tutti gli istinti del risentimento, la "pace dell'anima" come male cronico.

Questo modo di pensare, a cui viene addestrato un determinato tipo di uomo, parte da una supposizione assurda: prende il bene e il male per delle realtà contraddittorie (e *non*, secondo verità, come concetti di valore complementari), consiglia di prendere partito per il bene, esige che l'uomo buono rinunci al male fino alle sue ultime radici e gli si opponga — e *con ciò nega effettivamente la vita*, che in tutti i suoi istinti possiede tanto il sì quanto il no. Questo, non lo comprende: viceversa, sogna di ritornare all'integrità, all'unità, alla forza della

vita; si immagina di avere conseguito uno stato di liberazione, quando giunge a porre fine alla propria anarchia interna, all'inquietudine risultante da quegli impulsi che spingono a valutazioni opposte. Finora, non c'è forse mai stata un'ideologia più pericolosa, non c'è mai stato un abuso *in psychologicis* peggiore di questa volontà del buono: si coltivò il tipo più ripugnante, si fece crescere l'uomo *non libero*, il bacchettone; si insegnò che precisamente il bacchettone si trova sulla giusta via che conduce alla divinità, che solo una condotta da bacchettone è una condotta divina.

E anche qui la vita ha ragione — la vita che non sa separare il sì dal no: giudicare cattiva con tutte le proprie forze la guerra, non danneggiare, non voler agire negativamente? La guerra si fa lo stesso! Non si può agire diversamente! L'uomo buono che ha rinunciato al male, affetto (come gli sembra desiderabile) da quella emiplegia della virtù, non cessa affatto di far guerra, di avere nemici, di dire di no, di agire per il no. Ad esempio, il cristiano odia il "peccato" — e che cosa non è per lui il "peccato"? Precisamente perché crede in un contrasto morale fra bene e male, il mondo è diventato per lui strapieno di cose odiose, da combattersi per l'eternità. "L'uomo buono" si vede circondato dal male e, continuamente assalito dal male, aguzza il suo occhio: e in tutto ciò che pensa e fa scopre altro male; e così, come è logico, finisce per vedere come cattiva la natura, l'uomo come corrotto, l'essere buoni come una grazia (ossia come qualcosa di umanamente impossibile). *In summa*: *nega la vita*, ritiene che il bene come valore supremo *condanni* la vita... Dopo tutto ciò, dovrebbe vedere confutata la sua ideologia del bene e del male. Ma non si confuta una malattia. E perciò concepisce un'*altra vita!...*

352.

Il concetto di potenza — sia la potenza di un Dio, sia quella di un uomo — implica sempre la facoltà di *giovare* e al contempo quella di *nuocere*. Così è presso gli arabi; così è presso gli ebrei. Così è presso tutte le razze divenute forti.

È un passo fatale, quello che si compie *separando dualisticamente* la forza di giovare dalla forza di nuocere... Così la morale avvelena la vita...

353.

Per la critica dell'uomo buono. Onestà, dignità, senso del dovere, giustizia, umanità, lealtà, rettitudine, buona coscienza — davvero queste parole dal suono gradito affermano e approvano delle qualità per se stesse? Oppure qui si riportano qualità e stati d'animo di valore indifferente alla prospettiva entro cui acquistano valore? Il valore di queste qualità sta in loro, o nell'utilità, nel vantaggio che ne deriva (o sembra provenirne, o ci si aspetta che ne provenga)?

Qui, naturalmente, io non penso a un contrasto fra un *ego* e un *alter* nel giudicare: si tratta di sapere se le *conseguenze* (sia per chi possiede quelle qualità, sia per l'ambiente, la società, l' "umanità") determinino il valore di tali qualità, oppure se queste abbiano valore in se stesse... O, in altre parole: è l'*utilità* che impone di condannare, combattere, negare le qualità opposte (inaffidabilità, falsità, stravaganza, insicurezza, inumanità)? Si condanna l'essenza di tali qualità, oppure soltanto il loro effetto? O ancora in altri termini: sarebbe *desiderabile* che non esistessero uomini con queste qualità? *In ogni caso lo si crede*... Ma qui si nasconde l'errore, la miopia, l'ottusità dell'*egoismo meschino*.

In altri termini: sarebbe desiderabile creare una situazione in cui tutto il vantaggio stesse dalla parte dei giusti — così che le nature e gli istinti opposti ne fossero scoraggiati e perissero lentamente?

Questo è in fondo un problema di gusto e di *estetica*: sarebbe desiderabile che rimanesse solo la specie "più rispettabile", cioè più noiosa, di uomini? Gli uomini quadrati, virtuosi, onorevoli, bravi, retti, gli "imbecilli"?

Immaginiamo di eliminare l'enorme soprannumero degli "altri": in tal caso, neppure il "galantuomo" ha diritto all'esistenza: non è più necessario — e qui si comprende che solo la più grezza utilità ha reso durevole una simile *insopportabile virtù*.

Forse, la desiderabilità si trova addirittura dalla parte opposta: conviene creare una situazione in cui il "galantuomo" venga abbassato al modesto livello di "utile strumento" — come "bestia da gregge" ideale e, nel migliore dei casi, come pastore dell'armento: in breve, una situazione in cui il galantuomo non sia più posto al vertice, una situazione che esiga *altre qualità*.

354.

L' "uomo buono" *come tiranno*. L'umanità ha sempre ripetuto il medesimo errore: quello di aver fatto di uno strumento della vita un *criterio* della vita. Invece di trovarne la misura nel supremo innalzamento della vita, nel problema della crescita e dell'esaurimento, si sono utilizzati i *mezzi* di una vita ben determinata per escludere tutte le altre forme di vita, insomma per criticare la vita e operare una selezione. Ciò significa che l'uomo finisce per amare i mezzi di per sé e *dimentica* che sono mezzi: onde i mezzi si presentano ora come scopi alla coscienza dell'uomo, come criteri del valore degli scopi... Ossia, *una determinata specie di uomini* considera le proprie condizioni di esistenza come condizioni da imporre mediante la legge, come "verità", "bene" "perfezione": *tiranneggia*... È una *forma di fede*, dell'istinto, il fatto che una specie di uomini non ravvisi rispetto ad altre il proprio carattere condizionato, la propria relatività rispetto ad esse. Almeno, sembra che una specie di uomini (un popolo, una razza) giunga alla fine quando diventa tollerante, quando concede uguaglianza di diritti e non pensa più a voler dominare.

355.

"Le brave persone sono tutte deboli: sono buone perché non sono abbastanza forti per essere cattive", disse a Baker* il capo della tribù Latuka (Comore).

* Sir Samuel White Baker (1821-1893), esploratore inglese.

***

"Per i cuori teneri non esiste infelicità", dicono i Russi.

356.

Modesto, diligente, benevolo, moderato: volete che l'uomo sia così? Volete l'*uomo buono*? Ma questo mi sembra soltanto lo schiavo ideale, lo schiavo dell'avvenire.

357.

Le *metamorfosi della schiavitù*: il suo travestimento sotto il manto religioso, la sua trasfigurazione per opera della morale.

358.

Lo *schiavo ideale* (l' "uomo buono"). Chi non può stabilire come "scopo"' *se stesso*, e in genere non può fissare scopi partendo da sé, onora istintivamente la morale della *spersonalizzazione*. Tutto lo persuade a tale morale: la sua prudenza, la sua esperienza, la sua vanità. Anche la fede è una spersonalizzazione.

***

Atavismo: sensazione voluttuosa, quella di potere una buona volta obbedire incondizionatamente.

***

Diligenza, modestia, benevolenza, moderazione sono altrettanti *ostacoli* al *sentire sovrano*, alla *grande inventiva*, all'eroica fissazione di scopi, all'eccellenza dell'esistere per se stessi.

***

Qui non si tratta di *precedere* (così, nel migliore dei casi si è pastori, ossia ciò di cui l'armento ha supremo bisogno), ma di *poter camminare da sé*, di *poter essere altro*.

359.

Bisogna tirare le somme di *tutto* ciò che si era accumulato grazie alla *suprema idealità morale*: considerare come

quasi tutti i *valori restanti* si fossero cristallizzati intorno all'ideale. Ciò dimostra che questo ideale fu *desiderato per un tempo lunghissimo e fortissimamente* senza venire raggiunto: altrimenti, avrebbe *deluso* (ovvero, si sarebbe meritato una valutazione più modesta).

Il *santo* come la specie d'uomo più potente: *è questa* idea che ha innalzato così tanto il valore della perfezione morale. Si pensi a tutta la conoscenza che si sforza di provare che l'uomo *morale* è *il più potente, il più divino*. La vittoria sui sensi, sui desideri — tutto ciò suscitava paura: ciò che è contronatura apparve come il *soprannaturale*, l'*aldilà*...

360.

Francesco d'Assisi: innamorato, popolare, poeta, combatte contro la gerarchia delle anime, a favore delle più umili. Nega la gerarchia delle anime: tutti uguali "di fronte a Dio".

L'ideale popolare: l'uomo buono, il disinteressato, il santo, il saggio, il giusto. O Marco Aurelio!

361.

Ho dichiarato guerra all'anemico ideale cristiano (insieme con tutto ciò che gli è strettamente affine) non con l'intenzione di annientarlo, ma soltanto per mettere fine alla sua *tirannia* e fare spazio a nuovi ideali, ideali *più robusti*... La *persistenza* dell'ideale cristiano è una delle cose più desiderabili, e già per il bene di quegli ideali che vogliono farsi valere accanto ad esso e forse sopra di esso — devono avere avversari, e avversari forti, per diventare *forti*. Perciò noi immoralisti abbiamo bisogno della *potenza della morale*: il nostro istinto di conservazione vuole che i nostri *avversari* rimangano forti — vuole soltanto *dominarli*.

C. La calunnia delle cosiddette cattive qualità

362.

L'*egoismo* — e il suo problema! L'offuscamento cristiano in Larochefoucauld, che riconobbbe l'egoismo dappertutto e ne credette *sminuito* il valore delle cose e delle virtù!

Al contrario, io cercai di dimostrare in primo luogo che non ci *può* essere nient'altro che egoismo — che per gli uomini il cui *ego* è debole e sottile anche la forza del grande amore diventa debole; che i più grandi amanti sono tali soprattutto per la forza del loro *ego*; che l'amore è un'espressione dell'egoismo ecc. In realtà, la valutazione erronea 1) mira all'interesse di coloro che vengono sfruttati e soccorsi, all'interesse del gregge; 2) contiene un sospetto pessimistico verso il fondamento della vita; 3) vorrebbe annientare gli uomini più splendidi e meglio riusciti: ne ha paura; 4) vuole aiutare i vinti ad aver ragione dei vincitori; 5) comporta una disonestà universale, e proprio fra gli uomini di maggior valore.

363.

L'uomo è un mediocre egoista: anche il più accorto attribuisce maggior peso alle proprie abitudini che al proprio vantaggio.

364.

Egoismo! Ma finora nessuno ha domandato: *quale* specie di *ego*? Invece, ognuno considera involontariamente l'*ego* come eguale a ogni altro *ego*. Sono queste le conseguenze della teoria servile del *suffrage universel* e della "uguaglianza".

365.

L'azione di un uomo superiore è indescrivibilmente *molteplice* nelle sue motivazioni: non si dice *niente* con una parola come "simpatia". L'essenziale è il sentimento del: chi sono io? Chi è l'altro, rispetto a me? Giudizi di valore continuamente operanti.

366.

Che la storia di tutti i fenomeni della moralità si possa semplificare come credeva Schopenhauer — ossia in modo che la *compassione* debba essere di nuovo considerata come la radice di ogni emozione morale finora provata — è un grado di assurdità e di ingenuità a cui poteva giunge-

re soltanto un pensatore privo di ogni istinto storico, miracolosamente sfuggito a quella forte educazione storica che i tedeschi, da Herder fino a Hegel, avevano assimilato.

367.

La mia "compassione". Questo è per me un sentimento senza nome: lo provo quando vedo uno sperpero di abitudini preziose, per esempio quando osservo Lutero: quale forza, e quali assurdi problemi da bifolco! (In un'epoca in cui in Francia era già possibile lo scetticismo vigoroso e giocondo di un Montaigne!) Oppure provo quel sentimento quando vedo che, per uno stupido caso, qualcuno non riesce a diventare ciò che sarebbe potuto diventare. Oppure se mi vengono certi pensieri intorno alla sorte dell'umanità, come quando, con angoscia e disprezzo, osservo la politica europea odierna, che comunque tesse anche l'avvenire dell'umanità *intera*. Sicuro: che cosa si potrebbe fare dell' "uomo", se... Questo è il mio genere di "compassione": come se non ci fossero più sofferenti dei quali io possa avere compassione.

368.

La compassione è uno sperpero di sentimenti, un dannoso parassita della salute morale: "è impossibile che aumentare il male nel mondo sia un dovere". Se si fa il bene soltanto per compassione, in realtà si fa del bene soltanto a se stessi e non ad altri. La compassione non si basa sulle massime, ma sugli affetti: è patologica. La sofferenza altrui ci infetta, la compassione è un contagio.

369.

Non c'è egoismo che rimanga fermo presso di sé, senza attaccare, quindi non esiste quell'egoismo "lecito", "moralmente indifferente", di cui voi parlate.

"Si promuove il proprio io e sempre a spese degli altri"; "la vita vive sempre a spese di un'altra vita" — chi non lo comprende, non ha ancora fatto il suo primo passo verso l'onestà.

370.

Il "soggetto" è soltanto una finzione: non esiste l'*ego* di cui si parla quando si biasima l'egoismo.

371.

L' "io" *non* coincide con l'amministrazione unitaria del nostro essere! È soltanto una sintesi concettuale: quindi *non esistono azioni derivanti dall' "egoismo"*.

372.

Poiché ogni istinto è privo di intelligenza, l' "utilità" non è affatto il suo punto di vista. Ogni istinto, quando è attivo, sacrifica forza e altri istinti e finisce per essere inibito: altrimenti, manderebbe tutto in rovina con il suo sperpero. E dunque: l' "antiegoismo", il sacrificio, l'imprudenza, non è nulla di speciale — è comune a tutti gli istinti: questi non pensano all'utilità dell'intero *ego* (*perché non pensano!*), agiscono contro il nostro utile, contro l'*ego* e, spesso, *a favore* dell'*ego*: in entrambi i casi, candidamente!

373.

Origine dei valori morali. L'egoismo vale tanto quanto vale dal punto di vista fisiologico colui che lo possiede. Ogni singolo individuo è, insieme, l'intera traiettoria dell'evoluzione (e non soltanto, come lo concepisce la morale, un essere che comincia con la nascita). Se rappresenta il tratto *ascendente* della linea uomo, il suo valore è davvero straordinario e bisogna avere un'estrema cura nel conservarne e favorirne la crescita. (È prendersi cura dell'avvenire che in lui è promesso e che dà all'individuo ben riuscito un così straordinario diritto all'egoismo.) Se rappresenta una linea *discendente*, la decadenza, la malattia cronica, gli spetta poco valore; e la prima giustizia consiste in ciò: tolga quanto meno è possibile spazio, forza e luce del sole ai ben riusciti. In questo caso la società ha il compito di *reprimere l'egoismo* (che talora si manifesta in modo assurdo, morboso, sedizioso), che si tratti soltanto di individui, o di interi strati della popolazione che deca-

dono e intristiscono. Una dottrina e una religione dell' "amore", del *contenimento* dell'autoaffermazione, della pazienza, della sopportazione, del soccorso, della reciprocità nelle azioni e nelle parole può avere in questi strati sociali un valore altissimo anche agli occhi di chi domina: infatti reprime i sentimenti della rivalità, del risentimento, dell'invidia, i sentimenti naturali agli esseri mal riusciti, e per costoro rende addirittura divino, ponendolo sotto l'ideale dell'umanità e dell'obbedienza, lo stato di schiavitù, di soggezione, di povertà, di malattia, di sottomissione. Ecco perché le classi dominanti (o le razze dominanti) e i singoli dominatori tennero vivo in ogni tempo il culto del disinteresse, il Vangelo degli umili, il "Dio in croce".

La preponderanza di una valutazione altruistica è effetto di un istinto che mira al fallimento. Qui parla un giudizio di valore infimo, e dice: "io non valgo molto"; è un giudizio di valore puramente fisiologico, o, più chiaramente, è una sensazione di impotenza, di mancanza di grandi sensazioni di potenza affermative (nei muscoli, nei nervi, nei centri del movimento). Questa valutazione si traduce, a seconda della cultura di quegli strati sociali, in un giudizio morale o religioso (la predominanza di giudizi religiosi o morali è sempre un segno di bassa cultura): cerca di fondarsi in ambiti che forniscono a costoro l'unico concetto di "valore" che conoscono. L'interpretazione con cui il peccatore cristiano crede di comprendere se stesso è un tentativo di scoprire *giustificata* la mancanza di potenza e di sicurezza di sé; il peccatore preferisce piuttosto trovarsi colpevole che sentirsi inutilmente male: di per sé, cercare interpretazioni di tal genere è un sintomo di decadenza. In altri casi, il fallito va in cerca di cause non nella propria "colpa" (come il cristiano), ma nella società: il socialista, l'anarchico, il nichilista — poiché costoro sentono la propria esistenza come qualcosa di cui *qualcuno* deve aver colpa restano sempre i parenti più stretti del cristiano, il quale crede sempre di sopportare meglio il cavarsela male e il fallimento se trova qualcuno da *incolpare*. L'istinto della *vendetta* e del *risentimento* risulta in ambo i casi un mezzo di sopportazione, un istinto di autoconservazione, così come la preferenza accordata

alla teoria e alla pratica dell'*altruismo*. *L'odio per l'egoismo*, sia l'egoismo proprio (come nel cristiano), sia quello altrui (come nel socialista), si rivela dunque una valutazione dominata dalla vendetta e, d'altro lato, un espediente per l'autoconservazione dei sofferenti, che si esplica nell'accrescimento dei loro sentimenti di reciprocità e di solidarietà... In fondo, come già accennato, quello scaricarsi del risentimento nel giudicare, nel riprovare, nel punire l'egoismo (proprio o altrui) è ancora un istinto di conservazione da disgraziati. *In summa*: il culto dell'altruismo è una forma specifica di egoismo che sopravviene regolarmente in condizioni fisiologiche determinate.

Quando il socialista reclama con bella indignazione "giustizia", "diritto", "uguaglianza di diritti", si trova schiacciato dalla sua cultura insufficiente, non sa comprendere perché soffre: d'altro lato, in questo modo fa un piacere a se stesso — se stesse meglio, si guarderebbe dal gridare così: troverebbe altrove il suo piacere. Lo stesso vale per il cristiano: costui condanna, calunnia, maledice il "mondo" — senza eccettuare nemmeno se stesso. Ma questa non è una ragione per prendere sul serio il suo grido. In entrambi i casi ci troviamo fra malati ai quali gridare *fa bene*, per i quali la calunnia è un sollievo.

374.

Ogni società tende a sminuire i propri avversari fino alla *caricatura* — almeno nella sua *immaginazione* — e, in certo qual modo, ad affamarli. Una simile caricatura è ad esempio il nostro "*delinquente*". In seno all'ordine dei valori aristocratico-romano era ridotto a una caricatura l'*ebreo*. Fra gli artisti sono oggetti di caricatura il "brav'uomo" e il "*bourgeois*"; fra i devoti, l'ateo; fra gli aristocratici, il popolano. Fra gli immoralisti è oggetto di caricatura il moralista: Platone, ad esempio, per me è una caricatura.

375.

Tutti gli istinti e le energie che vengono *lodati* dalla morale mi appaiono essenzialmente *uguali* a quelli che la morale calunnia e rifiuta: ad esempio, la giustizia mi appare

come volontà di potenza, la volontà di verità come uno strumento della volontà di potenza.

376.

L'*interiorizzazione* dell'uomo. L'interiorizzazione si produce quando dei poderosi istinti a cui la stabilità della pace e le istituzioni sociali vietano di scaricarsi verso l'esterno cercano di mantenersi nell'interiorità senza provocare danni, legandosi con l'immaginazione. Il bisogno di inimicizia, di crudeltà, di vendetta, di violenza si rivolta, "torna indietro"; la volontà di conoscenza contiene cupidigia e brama di conquista; nell'artista si manifesta con la facoltà di fingere e di mentire; gli istinti vengono trasformati in demoni con i quali si combatte ecc.

377.

La falsità. Ogni *istinto sovrano* si avvale degli altri istinti come dei suoi strumenti, del suo corteggio, dei suoi adulatori: non si lascia mai chiamare col suo *brutto* nome e non tollera *altre* lodi se non quelle *indirette*. Intorno a ogni istinto sovrano, ogni lode e ogni biasimo si cristallizza in un ordine fisso e in un'etichetta. Questa è la *prima* causa della falsità.

Ogni istinto che *aspira al dominio* ma sta sotto un giogo ha bisogno di tutti i nomi graditi e di tutti i valori *riconosciuti* per sostenere il proprio sentimento di sé, per rafforzarlo; così, *il più delle volte* osa presentarsi sotto il nome del "signore" che combatte, dal quale vuole liberarsi (ad esempio, sotto il dominio dei valori cristiani, questo avviene per il desiderio carnale o il desiderio di potere). Questa è l'*altra* causa della falsità.

In ambo i casi regna una *perfetta ingenuità*: la falsità *non* accede alla coscienza. È segno di un istinto *infranto*, quando l'uomo vede *scissi* l'istinto e la sua "espressione" ("la maschera") — è segno di una contraddizione con se stessi, e molto meno il segno di una vittoria. L'assoluta *innocenza* negli atteggiamenti, nella parola, negli affetti, la "buona coscienza" nella falsità, la sicurezza con cui si trovano parole e posture grandi e solenni — tutto questo è necessario per vincere.

Quanto al *secondo* caso: se si possiede un'*estrema chiaroveggenza*, per vincere è necessario il *genio* dell'*attore*, e un'enorme disciplina nel dominare se stessi. Perciò i preti sono i più abili ipocriti *coscienti*; dopo i preti, i prìncipi, ai quali il rango e l'origine insegnano una specie di arte teatrale. In terzo luogo gli uomini di società, i diplomatici. In quarto luogo le donne.

Pensiero fondamentale: la falsità appare così profonda, così universale, *la volontà* è talmente contraria alla conoscenza diretta di se stessi e al chiamare le cose con il loro nome, che risulta *molto verosimile* la seguente *ipotesi*: la *verità*, la *volontà di verità* è propriamente una cosa molto diversa, un mero *travestimento*. (Il *bisogno di fede* è il *massimo ostacolo alla veracità*.)

378.

"Tu non devi mentire": si esige veracità. Ma il riconoscimento di ciò che effettivamente è (il non lasciarsi ingannare) è sempre stato praticato in sommo grado proprio dai mentitori, che per l'appunto hanno riconosciuto anche il carattere *non* effettuale di questa popolare "veracità". Si dice sempre troppo, o troppo poco: la richiesta di *mettersi a nudo* con ogni parola che si dice è un'ingenuità.

Si dice ciò che si pensa, si è "veritieri" solo *sotto certe premesse*: ad esempio, a patto di venire *compresi* (*inter pares*) e precisamente di essere compresi con benevolenza (*ancora una volta, inter pares*). Di fronte a un *estraneo* ci nascondiamo; e chi vuole ottenere una cosa, dice ciò che vuole che si pensi di lui, *non* ciò che pensa. ("Il potente mente sempre.")

379.

La grande falsificazione nichilista, nascosta sotto un abile abuso di valori morali.

a) L'amore come uno spogliarsi della propria personalità, e così pure la compassione.

b) Solo l'*intelletto spersonalizzato* ("il filosofo") riconosce la *verità*, "il vero essere e la vera essenza delle cose".

c) Il genio, i *grandi uomini*, sono *grandi* perché non cercano se stessi e il proprio interesse; il *valore* dell'uomo *cresce* in proporzione al suo rinnegarsi.

d) L'arte è considerata come opera del "*puro soggetto scevro di volontà*": fraintendimento della "obiettività".

e) La *felicità* come scopo della vita, la *virtù* come mezzo per questo scopo.

La condanna pessimistica della vita in Schopenhauer è una traduzione *morale* dei criteri del gregge in termini metafisici.

L' "individuo" manca di senso, quindi gli si attribuisce un'origine nell' "in sé" (e un significato per la sua esistenza: l' "errore"); i genitori sono considerati solo come una "causa accidentale".

Il fatto che l'individuo non fosse capito dalla scienza trova vendetta: l'individuo è *parificato a tutta la vita esistita finora*, e *non* ne è il *risultato*.

380.

1. La sistematica *falsificazione della storia*, affinché fornisca le *prove* della valutazione morale:

a) il tramonto di un popolo e la corruzione;

b) il fiorire di un popolo e la virtù;

c) il vertice di un popolo (la "sua cultura") come conseguenza dell'elevatezza morale.

2. La falsificazione sistematica dei *grandi uomini*, dei *grandi creatori*, delle *grandi epoche*.

Si vuole che la *fede* sia ciò che distingue i grandi: ma la mancanca di scrupoli, lo scetticismo, la "immoralità", la facoltà di sbarazzarsi di una fede, rientrano nella grandezza (Cesare, Federico il Grande, Napoleone; ma anche Omero, Aristofane, Leonardo, Goethe). Si occulta sempre la cosa principale: la loro "libertà nel volere".

381.

Grandi *menzogne* nella storia: indicare la *corruzione della Chiesa* come *causa* della Riforma. Fu soltanto un pretesto, una bugia che gli agitatori della Riforma dissero a se stessi — qui c'erano forti bisogni, la cui brutalità doveva ammantarsi di spiritualità.

382.

Schopenhauer interpretò l'intellettualità superiore come uno *svincolarsi* dalla volontà; non *volle* vedere la liberazione dai pregiudizi morali che è implicata nello scatenamento di un grande spirito, la tipica *immoralità* del genio; ha artificiosamente postulato che l'unica cosa da lui onorata, il valore morale della "spersonalizzazione", fosse pure la *condizione* dell'attività più spirituale, dello sguardo "obiettivo". La "verità", anche nell'arte, balzava fuori dopo che si era eliminata la *volontà*...

Attraverso ogni idiosincrasia morale *io* vedo trasparire una *valutazione profondamente diversa*: una simile assurda separazione del "genio" dal mondo della volontà, dal mondo del morale e dell'immorale, *io non la conosco*. L'uomo morale è una specie inferiore rispetto all'uomo immorale, una specie più debole — anzi, è un tipo grazie alla morale, non è un tipo di per sé, un tipo vero e proprio; è una copia, un bella copia nel migliore dei casi — ma la misura del suo valore si trova *fuori* di lui. Io apprezzo l'uomo a seconda della *quantità di potenza e di pienezza della sua volontà*, non secondo la debolezza o l'estinzione di questa volontà; io considero una filosofia che *insegna* a negare la volontà come una dottrina che svilisce e calunnia...

Io valuto la *potenza* di una *volontà* dalla quantità di resistenze, di dolori, di torture che sa sopportare e trasformare in un vantaggio; io non rinfaccio all'esistenza il suo essere cattiva e dolorosa, ma spero anzi che un giorno diventi più cattiva e più dolorosa di quanto sia mai stata finora...

Il *vertice* della genialità che Schopenhauer immaginava era il comprendere che tutto è privo di senso: in breve, *conoscere* quello che l'uomo buono già *fa* istintivamente... Schopenhauer nega che ci possano essere specie dell'intelletto *più elevate* — giudicò la propria opinione un *non plus ultra*. Qui la spiritualità è collocata molto al disotto della bontà; il suo supremo valore (ad esempio, come *arte*) sarebbe quello di consigliare e di preparare la conversione morale: assoluto dominio dei *valori* morali.

Accanto a Schopenhauer, voglio caratterizzare *Kant*: in lui, nulla di greco; è assolutamente antistorico (si veda il passo sulla Rivoluzione francese); è un fanatico della mo-

rale (si veda il passo di *Goethe* sul male radicale). Anche in lui, sullo sfondo, la *santità*...

Io ho bisogno di una critica del *santo*...

Il valore di Hegel. "Passione."

La filosofia da bottegaio del signor Spencer: completa assenza di un ideale, eccetto quello dell'uomo medio.

Principio istintivo di tutti i filosofi, storici e psicologi: di tutto ciò che è *prezioso* nell'uomo — l'arte, la storia, la scienza, la religione, la tecnica — bisogna dimostrare che è *moralmente prezioso, condizionato dalla morale* nel suo scopo, nei suoi mezzi, nel suo risultato. Ogni cosa va compresa riferendola al valore supremo: ad esempio, la domanda di Rousseau circa la civiltà ("rende l'uomo migliore?") è una domanda bizzarra, poiché è evidente l'opposto: ma appunto questo parla *a favore* della civiltà.

383.

La morale religiosa. Gli affetti, le grandi aspirazioni, le passioni della potenza, dell'amore, della vendetta, del possesso — i moralisti le vogliono spegnere, estirpare, "purificarne" l'anima.

La logica è questa: i forti desideri cagionano spesso grave danno — di conseguenza sono cattivi, riprovevoli. L'uomo deve sbarazzarsene: prima di averlo fatto, non può essere un uomo *buono*...

È la stessa logica del: "se un membro ti irrita, stràppatelo". Nel caso particolare in cui quel "contadinello ingenuo", il fondatore del cristianesimo, raccomandò ai suoi seguaci tale pratica, nel caso cioè della irritabilità sessuale, ne segue purtroppo non soltanto la perdita di un membro, ma che il carattere dell'uomo resta *evirato*... E ciò vale anche per il delirio del moralista che reclama non di dominare le passioni, ma di estirparle. La loro conclusione è sempre questa: soltanto l'uomo evirato è un uomo buono.

Questo modo di pensare miope e nefasto che è il modo di pensare morale vuole *esaurire* la potenza delle grandi fonti di energia, di quel selvaggio torrente dell'anima che spesso prorompe in modo così pericoloso e soverchiante, invece di ridurre tale potenza al proprio servizio e di *economizzarla*.

384.

Vincere gli affetti? No, se questo deve significare indebolirli e annientarli. *Bisogna invece metterli al nostro servizio*: e a tal fine può convenire il tiranneggiarli a lungo (non già come individui, ma come collettività, razza ecc.). E, alla fine, restituire loro una fiduciosa libertà: gli affetti ci amano come buoni servitori e si dirigono spontaneamente là dove vuole il nostro bene.

385.

L'*intolleranza della morale* è un'espressione della *debolezza* dell'uomo: l'uomo ha paura della propria "immoralità", deve *negare* i suoi istinti più forti perché non li sa ancora utilizzare. Così i più fertili campi della terra restano lungamente incolti — manca la forza che qui potrebbe diventare padrona...

386.

Ci sono popoli e uomini del tutto ingenui che credono desiderabile il *bel tempo* costante: credono ancora oggi *in rebus moralibus* che sia desiderabile soltanto l' "uomo buono" e nient'altro che l' "uomo buono" — e che il corso dell'evoluzione umana tenda verso un punto in cui non resterà altro che l'*uomo buono* (e che tutti i propositi *debbano* mirare a quel punto). Questo è un pensiero sommamente *antieconomico* o, come si dice, il colmo dell'ingenuità: non è altro che l'espressione del *piacere* che suscita in noi l' "uomo buono" (non fa paura, ci permette di stare tranquilli, dà ciò che possiamo prendere).

Guardando con occhio più fine, si desidera invece proprio un *dominio del male sempre maggiore*, una crescente liberazione dell'uomo dallo stretto e angoscioso vincolo della morale, l'aumento della forza, onde poter prendere al proprio servizio le massime potenze della natura, cioè gli affetti.

387.

L'intera concezione della gerarchia delle *passioni*: è come se essere guidati dalla *ragione* fosse giusto e normale

— e le passioni fossero una cosa anormale, pericolosa, quasi animalesca, e inoltre, quanto al loro scopo, non fossero altro che *brama di piacere*...

La passione svilita 1) come se la sua *mobilità* fosse qualcosa di *disdicevole*, e non necessario e costante; 2) in quanto mira a qualcosa che non ha un alto valore, perché mira a un piacere...

Il misconoscimento della passione e della *ragione*, quasi la ragione fosse un'entità a sé stante e non piuttosto una situazione data del rapporto fra passioni e desideri diversi; e quasi non fosse vero che ogni passione contiene in sé il suo tasso di ragione...

388.

In qual modo, sotto la pressione della *morale* ascetica della *rinuncia a sé*, dovettero essere fraintesi precisamente gli affetti dell'amore, della bontà, della compassione, e persino della giustizia, della magnanimità, dell'eroismo.

La *ricchezza della personalità*, la pienezza, la sovrabbondanza e l'elargizione, il benessere istintivo e l'affermazione di sé: è questo che genera i grandi sacrifici e il grande amore; è un egocentrismo forte e divino, quello da cui maturano tanti affetti e in cui altrettanto sicuramente maturano anche la volontà di dominare, di attaccare, l'intima certezza di possedere un diritto su tutto. I sentimenti che secondo la comune concezione sono gli *opposti* risultano piuttosto come *un solo* sentire; e se non si resta nella propria pelle, saldi e prodi, non si ha nulla da donare, non si può tendere la mano ed essere protezione e appoggio per altri...

Come si sono potuti *reinterpretare* questi istinti in modo che l'uomo consideri prezioso ciò che è contrario al suo sé? Che sacrifichi il suo io a un altro io?

Oh, la miserabilità e la menzogna psicologica che finora ha dominato nella Chiesa e nella filosofia infettata dalla Chiesa!

Se l'uomo è peccatore, completamente, non può fare altro che odiare se stesso. Infine, dovrebbe trattare anche il prossimo secondo lo stesso sentimento che prova per sé: l'amore degli uomini ha bisogno di una giustifica-

zione — e sta nel fatto che *Dio lo ha ordinato*. Ne segue che tutti gli istinti naturali dell'uomo (quello dell'amore ecc.) gli sembrano illeciti in sé e ridiventano legittimi solo dopo essere stati *rinnegati* e fondati sull'obbedienza verso Dio... Pascal, il più meraviglioso *logico* del cristianesimo, giunse a tal punto! Si considerino i suoi rapporti con la sorella. "*Non* farsi amare" gli sembrò cosa cristiana.

389.

Consideriamo a quale caro prezzo fu pagato un simile canone morale ("un ideale"). I suoi nemici sono ora gli egoisti.

La melanconica acutezza europea nel rimpicciolire se stessi (Pascal, Larochefoucauld) — debolezza interiore, lo scoraggiamento, l'intimo rodimento di coloro che non sono bestie da gregge.

La costante accentuazione delle qualità mediocri, come se fossero le più pregevoli. (La modestia, il mettersi nei ranghi, la natura come strumento.)

La cattiva coscienza che si mescola in tutto ciò che è sovrano, originale.

Quindi il disgusto; quindi il *rabbuiarsi* del mondo dei forti!

La coscienza del gregge trasferita nella filosofia e nella religione: e anche la sua vigliaccheria.

Lasciamo da parte l'impossibilità psicologica di un'azione puramente disinteressata.

390.

La mia conclusione è questa: l'uomo *reale* rappresenta un valore assai più alto di quello rappresentato dall'uomo "desiderabile" per qualsiasi ideale finora esistito: tutti i "*desiderata*" riferiti all'uomo sono sempre stati stravaganze assurde e pericolose con cui una singola specie di uomini vorrebbe imporre come legge all'umanità le *sue* condizioni di conservazione e di crescita; ogni "cosa desiderabile" nata in tal modo e giunta al dominio ha sinora *abbassato* il valore dell'uomo, la sua forza, la sua certezza dell'avvenire; la povertà e l'angusta intellettualità dell'uomo si svelano soprattutto, ancor oggi, quando *desidera*; la fa-

coltà umana di porre valori fu sinora sviluppata troppo poco per poter risultare adeguata al *valore* effettivo *dell'uomo*, e non solo a quello "desiderabile"; l'ideale fu sinora la vera forza calunniatrice del mondo e dell'uomo, il veleno che aleggia sulla realtà, la grande *seduzione al nulla*...

D. *Critica delle parole miglioramento, perfezionamento, elevazione*

391.

Il criterio in *base al quale* si deve determinare il valore delle valutazioni morali.

Il fatto fondamentale *trascurato*: la contraddizione fra il "diventare più morali" e l'elevazione e il rafforzamento del tipo uomo.

Homo natura. La "volontà di potenza".

392.

I valori morali come *valori apparenti*, confrontati con i valori *fisiologici*.

393.

Il meditare sulle massime generalità è sempre arretrato: i "desideri" ultimi riferiti all'uomo, ad esempio, non furono mai considerati dai filosofi come dei problemi. Il "miglioramento" dell'uomo è postulato ingenuamente da tutti costoro, quasi che avessimo superato intuitivamente questa domanda: *perché* proprio "migliorare"? In quale misura è *desiderabile* che l'uomo diventi *più virtuoso*? O *più saggio*? O *più felice*? Posto che non si *conosca* già il "perché" dell'uomo in generale, ogni simile proposito non ha alcun senso; e, chissà: forse, se uno vuole una cosa, l'altro può non volerla. L'aumento della virtù è conciliabile con un contemporaneo aumento della saggezza e del giudizio? *Dubito*: avrò fin troppe occasioni per dimostrare il contrario. La virtuosità, intesa come scopo in senso rigoroso, non è forse stata in effetti sinora in contraddizione con la felicità? E non ha bisogno, viceversa, dell'infe-

licità, della privazione e dell'abuso di sé come suoi mezzi necessari? E se lo scopo fosse la *scienza suprema*, non si dovrebbe appunto perciò rifiutare l'aumento della felicità? E scegliere come via verso la scienza il pericolo, l'avventura, la diffidenza, la corruzione?... E se si vuole la *felicità*, bene: forse ci si deve accompagnare ai "poveri di spirito".

394.

L'*inganno* universale e l'*illusionismo* nel campo del cosiddetto *miglioramento morale*. Noi non crediamo che un uomo diventi un altro se non lo è già, ossia se non è già, come avviene abbastanza spesso, una molteplicità di persone, o almeno di rudimenti di persone. In questo caso si ottiene che un altro personaggio venga in primo piano, e l' "uomo vecchio" è ricacciato indietro... È mutato l'aspetto, non l'essenza... Il fatto che uno smetta di compiere certe azioni è un semplice *fatum brutum* che permette le più svariate interpretazioni. Né si ottiene sempre di sopprimere l'abitudine a compiere una certa azione. Chi è delinquente per fatalità e per temperamento non dimentica nulla, ma impara sempre qualcosa di nuovo: e una lunga privazione agisce perfino da tonico sul suo talento... Certamente alla società importa solo questo: che uno non compia più certe azioni; a tal fine lo sottrae alle situazioni in cui *può* compierle; in ogni caso, questo è più saggio che perseguire l'impossibile, cioè spezzare la fatalità del suo essere fatto in un determinato modo.

La Chiesa — che non fece altro che rilevare ed ereditare l'antica filosofia — partendo da un altro criterio e volendo salvare un' "anima", volendo la "salute" di un'anima, crede da un lato alla forza di espiazione del castigo e, dall'altro, alla forza di estinzione del perdono: ma entrambe sono illusioni del pregiudizio religioso — il castigo non ripara, il perdono non annulla, ciò che è fatto è fatto. Se uno dimentica una cosa, ciò non dimostra per nulla che quella cosa non *sia* più... Un fatto ha le sue conseguenze, nell'uomo e fuori di lui, ed è indifferente che lo si consideri come punito, "espiato", "perdonato" ed "estinto"; è indifferente che la Chiesa abbia nel frattem-

po promosso al grado di santo l'autore di quel fatto. La Chiesa crede in cose che non esistono, nelle "anime"; crede in azioni che non esistono, nelle azioni divine; crede in condizioni che non esistono: nel peccato, nella redenzione, nella salvezza dell'anima; dappertutto si ferma alla superficie, ai segni, agli atteggiamenti, alle parole, a simboli di cui fornisce un'interpretazione arbitraria. Possiede un metodo pensato fin nei dettagli per spacciare monete false in psicologia.

395.

"La malattia rende l'uomo migliore": questa celebre affermazione che si incontra in tutti i secoli, e tanto sulla bocca del saggio quanto sul grugno del popolo, dà da pensare. Ci si vorrebbe permettere di domandare una buona volta, in merito alla sua validità: c'è forse un nesso causale fra morale e malattia in generale? Il "miglioramento dell'uomo" considerato su vasta scala, ad esempio l'innegabile addolcimento, umanizzazione, rabbonimento dell'Europeo durante l'ultimo millennio, è forse la conseguenza di un lungo, intimo e inquietante soffrire, della disgrazia, della rinuncia, dell'intristirsi? È stata forse "la malattia" che ha "reso migliore" l'Europeo? O in altri termini: la nostra moralità — la nostra moderna, tenera moralità europea, con cui ci piacerebbe confrontare la moralità del cinese — è l'espressione di un *regresso* fisiologico?... Non si potrebbe negare che ogni tratto della storia in cui "l'uomo" ha esibito una particolare magnificenza e potenza del suo tipo mostra immediatamente un carattere brusco, pericoloso, eruttivo, in cui l'umanità si trova a mal partito; e forse in quei casi in cui *l'apparenza vuole essere diversa* è soltanto mancato il coraggio, la finezza di andare più a fondo nella psicologia e di ricavare questa proposizione generale: "quanto più un uomo si sente sano, forte, ricco, fecondo, intraprendente, tanto più diventa anche 'immorale' ". Pensiero scomodo! Al quale non ci si deve abbandonare! Ma posto che lo si prolunghi per un piccolo, breve istante, con quale meraviglia si guarda allora all'avvenire! Più di ogni altra cosa sconteremmo precisamente ciò che perseguiamo con tutte le nostre forze — l'uma-

nizzazione, il "miglioramento", la crescente "civilizzazione" dell'uomo. Nulla ci costerebbe più caro della virtù, perché alla fine la terra sarebbe un ospedale: e il "tutti infermieri di tutti" sarebbe l'ultima conclusione della saggezza. Certamente: allora si avrebbe anche la tanto desiderata "pace in terra"! Ma anche pochissimo "piacere reciproco"! Poca bellezza, orgoglio, audacia, pericolo! Poche "opere" per amore delle quali valga la pena di vivere sulla terra! Ahimè! E più nessuna "azione"! Tutte le *grandi* opere e azioni che restano e non furono spazzate via dai flutti del tempo — non furono tutte, nel senso più profondo, grandi immoralità?

396.

I preti — e con loro i mezzi preti, i filosofi — chiamarono in ogni tempo verità ogni dottrina la cui efficacia *pedagogica* fosse o apparisse benefica — una dottrina che "migliorasse". Perciò somigliano a un ingenuo ciarlatano o taumaturgo uscito dal popolo che, per avere sperimentato che un veleno funziona come rimedio, nega che sia un veleno... "Le riconoscerete dai loro frutti" — cioè le nostre "verità": questo è ancor oggi il ragionamento dei preti. Hanno perfino sperperato il loro acume nell'assegnare il primato alla "dimostrazione in base all'efficacia" (o "in base ai frutti"), anzi, nel conferirle la facoltà di decidere sopra tutte le forme della dimostrazione. "Ciò che fa bene deve essere buono; ciò che è buono non può mentire": così concludono implacabilmente: "ciò che porta buoni frutti, deve per forza essere vero; non c'è altro criterio della verità"...

E se il "rendere migliori" vale come argomento, il "rendere peggiori" deve valere come controargomento. Si dimostra che l'errore è tale esaminando la vita di coloro che lo rappresentano: una cattiva azione, un vizio sono delle confutazioni... Questo indecente modo di combattere attaccando dal basso e alle spalle, al modo dei cani, non è mai morto: i preti, come psicologi, non trovano mai nulla di più interessante che annusare le parti intime dei loro avversari — provano il loro cristianesimo cercando sporcizie nel "mondo". E anzitutto in chi primeggia nel mon-

do, nei "geni": si ricordi come in ogni tempo in Germania si combatté Goethe (Klopstock e Herder furono qui i primi a dare il "buon esempio": ciò che si ha per natura, sino alla fossa dura).

397.

Bisogna essere molto immorali, per *moralizzare* con l'azione... I mezzi dei moralisti sono i più terribili che siano mai stati usati: chi non ha il coraggio di essere immorale nell'azione può fare tutto il resto, ma non il moralista.

La morale è un serraglio; il suo presupposto è che dei bastoni di ferro possano essere più utili della libertà, anche per i prigionieri; l'altra premessa è: esistono domatori di belve che non hanno paura dei mezzi più terribili — che sanno maneggiare il ferro rovente. Questa spaventosa specie che intraprende la lotta contro l'animale selvaggio si chiama "prete".

***

L'uomo, imprigionato in una ferrea gabbia di errori, diventato una caricatura dell'uomo, malato, triste, malevolo verso se stesso, pieno di odio per gli impulsi vitali, pieno di sfiducia verso tutto ciò che nella vita è bello e felice, è una miseria che cammina: è questo artificioso e arbitrario aborto *pieno di rancori* che i preti hanno allevato sul proprio terreno, il "peccatore": come riusciremo a *giustificare* malgrado tutto questo fenomeno?

Per ragionare correttamente sulla morale, dobbiamo sostituirla con due concetti *zoologici*: *addomesticamento* delle bestie e *allevamento di una determinata specie*.

I preti sostennero in tutti i tempi di voler "*migliorare*"... Ma noi ridiamo, se un domatore vuol parlare delle sue bestie come di bestie "migliorate". L'addomesticamento delle bestie viene ottenuto nella maggior parte dei casi danneggiandole: anche l'uomo moralizzato non è un uomo migliore, ma soltanto un uomo reso più debole. Però è meno dannoso...

398.

Ciò che vorrei chiarire con tutte le mie forze:

a) che non c'è peggior confusione dello scambiare la *disciplina* per *indebolimento*: cosa che fu fatta sinora...

La disciplina come la intendo io è un mezzo per accumulare straordinariamente le energie dell'umanità, affinché le generazioni possano continuare il lavoro degli antenati — non solo esternamente, ma anche internamente, partendo da se stessi per maturare in maniera organica verso un *aumento di forza*...

b) Che si corre uno straordinario pericolo se si crede che l'umanità crescerebbe e diverrebbe più forte se gli individui diventassero fiacchi, medi... L'umanità è un'astrazione: lo scopo della *disciplina*, anche nel caso più particolare, non può mai essere altro che un uomo *più forte* (l'uomo non disciplinato è debole, sperperatore, incostante).

6. *Considerazione conclusiva per la critica della morale*

399.

Questo esigo da voi — per quanto le mie richieste possano suonare male ai vostri orecchi: che sottoponiate a una critica anche le valutazioni morali. Che fermiate l'impulso del sentimento morale che esige sottomissione e *non* critica, chiedendo "perché sottometterci?". Che consideriate questa esigenza di un "perché", di una critica della morale, precisamente come la vostra *odierna* forma di moralità, come la forma più sublime di moralità, che fa onore a voi e al vostro tempo. Che la nostra onestà, la nostra volontà di *non* ingannare noi stessi si legittimi con la domanda: "perché *no*?". Davanti a quale foro?

400.

Le tre *affermazioni*.

Ciò che non eccelle è il sommo (protesta dell' "uomo comune");

ciò che è contro natura è il sommo (protesta dei disgraziati);

ciò che è medio è il sommo (protesta del gregge, degli "uomini medi").

Nella *storia della morale* si esprime così una *volontà di potenza* mediante la quale, ora gli schiavi e gli oppressi, ora i falliti e coloro che soffrono di se medesimi, ora i mediocri, tentano di imporre le valutazioni favorevoli *a loro*.

In quale misura il fenomeno della morale sia preoccupante dal punto di vista biologico. La morale si è sviluppata finora *a spese* di coloro che dominano e dei loro istinti specifici a spese dei ben riusciti e delle *belle* nature, degli indipendenti e dei privilegiati in qualsiasi senso.

Dunque, la morale è un *contromovimento, opposto agli sforzi* della natura, volti a creare un *tipo superiore*. E ha per effetto: diffidenza verso la vita in genere (in quanto le sue tendenze vengono avvertite come "immorali"); assurdità, controsenso (in quanto si sente che i valori supremi contrastano gli istinti più alti); degenerazione e autoannientamento delle "nature superiori", perché appunto in loro il conflitto diventa *consapevole*.

401.

QUALI VALORI FURONO SINORA IN AUGE

1) La morale come valore supremo, in tutte le fasi della filosofia (persino presso gli scettici). Risultato: questo mondo non vale nulla, deve esserci un "mondo vero".

2) *Che cosa* determina qui propriamente il valore supremo? Che cosa è propriamente la morale? È l'istinto della *décadence*, sono gli esauriti e i diseredati quelli che in tal modo *si vendicano* e fanno *i signori*...

Prova storica: i filosofi furono sempre *décadents*, sempre al servizio delle religioni nichiliste.

3) L'istinto della *décadence*, che si presenta come volontà di potenza. Esposizione del sistema dei mezzi che impiega: assoluta immoralità dei mezzi.

Veduta complessiva: quelli che furono sinora i valori supremi sono un caso speciale della volontà di potenza; la morale stessa è un caso speciale di *immoralità*.

***

PERCHÉ I VALORI OSTILI SOCCOMBONO SEMPRE

1. Come è stato *possibile*? Domanda: perché dappertutto la vita, il successo in termini fisiologici furono sconfitti? Perché non ci fu nessuna filosofia del sì, nessuna religione del sì?...

I contrassegni storici di questi movimenti: la religione pagana. Dioniso contro il "Crocifisso". Il Rinascimento. L'*arte*.

2. I forti e i deboli: i sani e i malati; l'eccezione e la regola. Non c'è dubbio su *chi* sia il più forte...

Aspetto complessivo della storia: l'uomo è dunque *una eccezione* nella storia della vita? Obiezione contro il *darwinismo*. I mezzi che i deboli usano per tenersi in alto sono diventati istinti, "umanità", sono "istituzioni"...

3. Dimostrazione di questo dominio nei nostri istinti politici, nei nostri giudizi sociali di valore, nelle nostre arti, nella nostra *scienza*.

***

Gli *istinti di decadenza* si sono impadroniti degli *istinti di elevazione*... La *volontà del nulla* è diventata padrona della *volontà di vita*!

È *vero*? Questa vittoria dei deboli e dei mediocri non dà forse maggiori garanzie alla vita, al genere? È forse soltanto un mezzo nel movimento complessivo della vita, un ritardando? Una misura difensiva contro qualcosa di ancora peggiore?

Posto che i *forti* diventino padroni in tutto, anche nello stabilire i giudizi di valore, deduciamone il modo in cui dovrebbero pensare circa la malattia, la sofferenza, il sacrificio! E ne conseguirebbe il *disprezzo di sé* da parte dei deboli: costoro cercherebbero di sparire e di estinguersi. Sarebbe forse *desiderabile*? Vorremmo veramente un mondo in cui mancasse l'influenza dei deboli, la loro finezza, riguardosità, spiritualità, *docilità*?

***

Abbiamo visto due "volontà di potenza" in lotta (*nella fattispecie, avevamo un principio*: dar ragione a chi finora

perse, e dar torto a chi finora vinse); abbiamo riconosciuto che il "mondo vero" è un "*mondo della menzogna*" e che la morale è una *forma della immoralità*. Noi *non* diciamo: "il più forte ha torto".

Abbiamo compreso *che cosa* ha determinato finora il valore supremo e perché ha vinto sulla valutazione opposta: era numericamente *più forte*.

Purifichiamo ora la *valutazione ostile* dal contagio e dalla mediocrità, dalla *degenerazione* come forma in cui è nota a noi tutti.

Ripristino della natura: libera dalla morale.

402.

La *morale* è un utile errore: o, più chiaramente, per i più grandi e i più liberi fra i suoi zelatori, è una menzogna necessariamente creduta.

403.

Ci si può concedere la verità fino al momento in cui si giunge abbastanza *in alto* da non avere più bisogno del *riformatorio* dell'errore. Se giudicata dal punto di vista morale, l'esistenza *disgusta*.

Non si devono inventare falsi personaggi, ad esempio non si deve dire "la natura è crudele". Proprio l'accorgersi *che non esiste un simile nucleo essenziale della responsabilità dà sollievo!*

Evoluzione dell'umanità.

A. Acquistare potere sulla natura e *inoltre* un certo potere su di sé. La morale è stata necessaria per far vincere l'uomo nella lotta con la natura e con la "bestia selvaggia".

B. *Se* si è acquisito il potere sulla natura, si può utilizzare questo potere per *formarsi ulteriormente come uomini più liberi*: volontà di potenza come elevazione e rafforzamento di sé.

404.

La morale come *illusione della specie* per spingere i singoli a sacrificarsi all'avvenire, attribuendo apparentemente all'individuo un valore infinito, affinché con questa *co-*

scienza di sé tiranneggi e reprima altri lati della sua natura e sia difficilmente contento di sé.

Profonda riconoscenza per ciò che finora la morale ha dato: *ma ormai non è altro che un'oppressione* che può diventare funesta! *Lei stessa*, come onestà, *costringe* a negare la morale.

405.

In quale misura l'autodistruzione della morale rimane sempre una componente della sua forza. In noi europei scorre il sangue di gente che è morta per la propria fede; abbiamo preso la morale terribilmente sul serio e non c'è nulla che non le abbiamo in qualche modo sacrificato. D'altra parte, la nostra finezza spirituale fu essenzialmente raggiunta mediante una vivisezione della coscienza. Noi non sappiamo ancora dove andiamo, verso dove veniamo spinti dopo esserci sradicati dal nostro vecchio terreno. Ma questo stesso terreno ha infuso in noi la forza che oggi ci spinge verso la lontananza, l'avventura, da cui siamo cacciati verso il mare senza rive, inesplorato, ignoto. Non ci resta altra scelta, dobbiamo essere conquistatori, perché non abbiamo più una terra in cui sentirci in casa nostra, in cui vorremmo "mettere radici". Un *sì* occulto ci urge, un *sì* che è più forte di tutti i nostri no. La nostra stessa *forza* non tollera più che restiamo sul vecchio fradicio terreno; ci arrischiamo nella lontananza, ci arrischiamo a ritenere che il mondo sia ancora ricco e inesplorato e che persino la rovina sia da preferirsi al diventare mediocri e velenosi. La nostra forza ci costringe a prendere il mare verso il largo, laggiù, dove finora tutti i soli sono tramontati: noi *sappiamo* di un mondo nuovo...

III.

CRITICA DELLA FILOSOFIA

1. *Considerazioni generali*

406.

Liberiamoci da alcune superstizioni sui filosofi, finora comunissime!

407.

I filosofi sono *ostili* 1) all'apparenza, 2) al mutamento, 3) al dolore, 4) alla morte, 5) a ciò che è corporeo, ai sensi, 6) alla fatalità e alla mancanza di libertà, 7) a ciò che non ha scopo.

Credono: alla conoscenza assoluta, alla conoscenza per la conoscenza, al nesso tra virtù e felicità, alla conoscibilità delle azioni umane. Sono guidati da valutazioni istintive in cui si rispecchiano condizioni culturali *più arcaiche* (più pericolose).

408.

Che cosa *è mancato* ai filosofi? a) Senso storico; b) conoscenza della fisiologia; c) uno scopo per l'avvenire. Occorre una critica, senza alcuna ironia, né condanne morali.

409.

I filosofi 1) possedettero da tempi immemorabili la meravigliosa facoltà della *contradictio in adjecto*; 2) si fidarono dei concetti in modo incondizionato, tanto quanto diffidarono dei sensi: non considerarono che abbiamo eredi-

tato concetti e parole da tempi in cui nelle teste c'erano molta oscurità e poche pretese.

Ecco cosa finisce per spuntare nel cervello dei filosofi: non devono più soltanto lasciarsi regalare i concetti, non devono solo purificarli e chiarirli, ma devono anzitutto *farli, crearli,* costruirli e renderli persuasivi. Finora ci si è fidati nel complesso dei propri concetti come se fossero una *dote* meravigliosa, proveniente da un mondo delle meraviglie: ma non erano altro che un'eredità dei nostri progenitori più remoti, di quelli più sciocchi, come di quelli più giudiziosi. Questa *pietà* verso ciò che *già si trova in noi* appartiene forse all'*elemento morale* del *conoscere*. In primo luogo è necessario l'assoluto scetticismo verso tutti i concetti tradizionali (questo scetticismo *forse* un filosofo lo possedette: Platone — che naturalmente *insegnò l'opposto*).

410.

Diffidando profondamente dei dogmi gnoseologici, amavo osservare ora da questa, ora da quella finestra; mi guardai bene dallo stabilirmi in quei dogmi, li ritenevo dannosi; e da ultimo mi chiesi: è verosimile che uno strumento *possa* criticare la propria funzionalità? Ciò a cui invece rivolsi la mia attenzione fu il fatto che non è mai sorto uno scetticismo, né una dogmatica della teoria della conoscenza che non avesse pensieri reconditi — il fatto che il valore di una gnoseologia passi in subordine non appena si consideri *che cosa* in fondo *costrinse* ad assumere quella posizione.

Idea fondamentale: Kant, come Hegel, come Schopenhauer — tanto l'atteggiamento scettico, l'*epoché*, quanto quello storicizzante e quello pessimista sono di origine *morale*. Non vedo nessuno che abbia osato una *critica dei sentimenti morali del valore*; e presto volsi le spalle ai miseri tentativi miranti a ricavare una storia della genesi di questi sentimenti (come quelli dei darwinisti inglesi e tedeschi).

Come si spiega la posizione di Spinoza, la sua negazione e il suo rifiuto dei giudizi morali di valore? (Fu *una* conseguenza della sua teodicea!)

411.

La morale come valutazione suprema. O il nostro mondo è l'opera e l'espressione (il *modus*) di Dio: e allora deve essere *perfetto in sommo grado* (questa fu la conclusione di Leibniz...) — e non si dubitava di sapere che cosa appartenga alla perfezione — e in tal caso il male non può essere che *apparente* (*più radicali* in Spinoza i concetti di bene e di male); *oppure* è derivato dal supremo scopo di Dio (ad esempio, come conseguenza di uno speciale favore largito da Dio, che permette di scegliere fra bene e male: il privilegio di non essere automi; la "libertà" col rischio di sbagliare, di scegliere male... Ad esempio in Simplicio nel suo commento a Epitteto).

Oppure il nostro mondo è imperfetto, il male e la colpa sono reali, sono determinati, sono assolutamente inerenti all'essenza del mondo; e allora questo non può essere il mondo *vero*; e la conoscenza è soltanto la via per negare il mondo, e questo è un'illusione che può essere riconosciuta come illusione. Questa è l'opinione di Schopenhauer, fondata su premesse kantiane. Ancora più disperato è Pascal: comprese che in tal caso anche la conoscenza è per forza corrotta, falsata — che è necessaria una *rivelazione* per comprendere il mondo, anche soltanto per comprendere che merita di essere negato...

412.

Dall'assuefazione ad autorità incondizionate finì per sorgere un profondo bisogno di autorità incondizionate — così forte, che persino in un'epoca critica come fu quella di Kant si dimostrò più forte del bisogno di critica e, in un certo senso, seppe assoggettare e utilizzare tutto il lavoro della ragione critica. Questo bisogno mostrò ancora una volta la propria superiorità nella generazione dopo Kant — che per il suo istinto storico era attratta dagli aspetti relativi di ogni autorità — quando si servì della filosofia hegeliana dell'evoluzione, della storia ribattezzata come filosofia, e presentò la storia come la progressiva autorivelazione, l'autosuperamento delle idee morali. Dopo Platone, la filosofia si trova sotto il dominio della morale — benché anche per i suoi predecessori le interpretazioni

morali giochino una parte decisiva (in Anassimandro, il perire di tutte le cose considerato come punizione per il loro emanciparsi dal puro essere; in Eraclito, la regolarità dei fenomeni come testimonianza del carattere giuridico-morale di tutto il divenire).

413.

Finora, il corso della filosofia fu enormemente frenato da recondite intenzioni morali.

414.

In ogni tempo i "bei sentimenti" furono scambiati per argomenti, il "cuore palpitante" con il mantice della divinità, la convinzione con il "criterio della verità", il bisogno di un avversario con un punto interrogativo opposto alla saggezza; questa falsità, il lavoro dei falsari attraversa tutta la storia della filosofia. Eccettuati gli scettici, rispettabili ma rari, l'istinto di probità intellettuale non si trova da nessuna parte. Da ultimo, Kant, in completa innocenza, cercò di rendere scientifica questa corruzione dei pensatori introducendo il concetto di "ragion pratica": inventò una ragione per i casi in cui *non* abbiamo bisogno di curarci della ragione, cioè quando parla il bisogno del cuore, la morale, il "dovere".

415.

Hegel: il suo lato popolare è la dottrina della guerra e dei grandi uomini. Il diritto sta dalla parte del vincitore: il vincitore rappresenta il progresso dell'umanità. È un tentativo di dimostrare in base alla storia il dominio della morale.

Kant: un regno di valori morali che ci è sottratto, invisibile, reale.

Hegel: un'evoluzione dimostrabile, il regno morale che diventa visibile.

Noi non vogliamo lasciarci ingannare né dalla maniera di Kant, né da quella di Hegel — a differenza di loro non *crediamo* più nella morale e quindi non abbiamo più bisogno di fondare una filosofia *affinché* la morale conservi i

suoi diritti. Tanto il criticismo quanto lo storicismo non hanno per noi il loro fascino in *questo*: e allora, che fascino hanno?

416.

Significato della filosofia tedesca (*Hegel*): escogitare un *panteismo* in cui il male, l'errore e la sofferenza non potessero venire avvertiti come argomenti contro la divinità. Di *questa grandiosa iniziativa* abusarono le potenze esistenti (Stato ecc.), come se sancisse la razionalità del dominio di quelli che appunto dominavano.

Schopenhauer appare viceversa come un tenace uomo morale che finisce per diventare un *negatore del mondo* al fine di mantenere la legittimità della sua valutazione morale. E da ultimo diventa "mistico".

Io stesso ho tentato una giustificazione estetica: come è possibile la bruttezza del mondo? Considerai la volontà di bellezza, di perseverare nelle *stesse* forme, come un mezzo provvisorio di conservazione e di salvezza: ma mai mi apparve fondamentale il fatto che ciò che eternamente crea *debba eternamente distruggere* e che sia congiunto al dolore. Il brutto è il considerare le cose con la volontà di immettere un senso, un *nuovo* senso in ciò che ha perduto ogni senso: è allora la forza accumulata che costringe il creatore a sentire come intollerabile, come mal riuscito, come degno di essere negato tutto ciò che è esistito finora?

417.

La mia prima soluzione: *la saggezza dionisiaca. Il piacere di annientare ciò che è più nobile* e di vedere come questo vada progressivamente in rovina; come piacere per ciò che *viene*, per l'*avvenire* che trionfa su ciò che *oggi è ancora così buono*. Dionisiaco: una temporanea identificazione con il principio della vita (compresa la voluttà del martire).

Le mie innovazioni. Ulteriore sviluppo del pessimismo: dissolvimento dell'intelletto; la critica *morale*, dissolvimento della consolazione ultima. Conoscenza dei segni della *rovina*: ogni azione forte è velata dalla follia; la cultura isola, è ingiusta e perciò è forte.

1) Il mio *sforzo* opposto alla decadenza e alla crescente debolezza della personalità. Cercai un nuovo *centro*.

2) *Riconobbi* l'impossibilità di questo sforzo.

3) *Allora proseguii lungo la via del dissolvimento — e trovai nuove fonti di energia per gli individui. Dobbiamo essere distruttori! Riconobbi* che lo stato di *dissolvimento* in cui *singoli esseri* possono *perfezionarsi come non mai* è un'immagine e un *caso singolo dell'esistenza in generale*. Opposi fermamente l'*eterno ritorno* alla paralizzante percezione dell'universale dissolvimento o imperfezione.

418.

Si cerca l'immagine del mondo nella filosofia, dove ci sentiamo liberi più che in ogni altro luogo, ossia dove il nostro istinto più potente si sente libero di agire. Sarà così anche per me!

419.

La filosofia tedesca nel suo complesso — Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, per nominare solo i grandi — è la più radicale forma di *romanticismo* e di nostalgia finora esistita: l'aspirazione a ciò che di meglio fosse mai esistito. Non si è più di casa in nessun posto, si finisce per voler ritornare nell'unico luogo in cui ci si potrebbe sentire in patria, perché solo lì si vorrebbe abitare: e questo è il mondo greco! Ma proprio andando verso questo mondo, si trova che tutti i ponti sono crollati — *tranne* gli arcobaleni dei concetti! E questi conducono dappertutto, in tutte le *Heimat* e in tutte le "patrie" che mai ci furono per delle anime greche! Certamente: si deve essere molto fini, molto leggeri, molto sottili per passare sopra questi ponti! Ma quale gioia si trova subito in questa volontà di spirito, quasi un voler essere spiriti! Quanto lontani si è allora dalla "pressione e dall'urto", dalla balordaggine meccanicistica delle scienze naturali, dal baccano da fiera delle "idee moderne"! Si vuole tornare *indietro*, attraverso i Padri della chiesa fino ai Greci, dal Nord verso il Sud, dalle formule alle forme; si gode anche la fine dell'antichità, il cristianesimo, come di una via d'accesso all'antichità, come di un buon frammento del mondo antico, come di

uno scintillante mosaico di concetti e giudizi di valore antichi. Gli arabeschi, i ghirigori, il rococò delle astrazioni scolastiche — sempre meglio, cioè più fini e più tenui, della realtà contadinesca e plebea del Nord europeo: comunque, una protesta della superiore spiritualità contro la rivolta dei contadini e della plebe che è diventata padrona del gusto spirituale del nord Europa e che ebbe il suo capo in Lutero, nel grande "uomo antispirituale" — così considerata, la filosofia tedesca è un frammento della Controriforma, e persino del Rinascimento, o almeno della volontà di rinascita, volontà di *progredire* nella scoperta dell'antichità, nel disseppellimento dell'antica filosofia, soprattutto di quella presocratica, del tempio greco più profondamente sepolto! Forse, tra alcuni secoli si giudicherà che tutto il filosofare tedesco ebbe la sua vera dignità nell'essere una graduale riconquista del terreno antico, e che ogni pretesa di "originalità" suona meschina e ridicola di fronte a quella superiore pretesa dei tedeschi: di avere riallacciato un legame che pareva strappato, il legame coi Greci, cioè con il tipo "uomo" finora più alto. Oggi ci avviciniamo di nuovo a tutte quelle forme fondamentali della interpretazione del mondo che il genio greco inventò in Anassimandro, in Eraclito, in Parmenide, in Empedocle, in Democrito e in Anassagora — diventiamo di giorno in giorno *più* greci — dapprima, come è giusto, nei concetti e nelle valutazioni, in un certo senso come degli spettri grecizzanti: ma un giorno, come è sperabile, diventeremo tali anche nel nostro *corpo*! Qui risiede (e sempre risiedette) la mia speranza per l'essenza tedesca!

420.

Io non voglio persuadere nessuno alla filosofia: è necessario, forse anche auspicabile, che il filosofo sia una pianta *rara*. Non trovo nulla di più ripugnante della lode dottrinale della filosofia, come la si incontra in Seneca, o magari in Cicerone. La filosofia ha poco a che fare con la virtù. Mi sia permesso dire che anche l'uomo di scienza è qualcosa di profondamente diverso dal filosofo. Io desidero questo: che il concetto genuino di filosofo non vada completamente perduto in Germania. Ci sono in Ger-

mania tante mezze creature di ogni specie che vorrebbero nascondere sotto un nome così eccellente il proprio fallimento!

421.

Io devo *stabilire l'ideale* più *arduo* per il *filosofo*. Imparare non serve a niente! Il dotto è l'animale gregario del regno della conoscenza — che indaga perché l'indagine gli fu ordinata e additata.

422.

Superstizione circa il *filosofo*: quella di scambiarlo con l'uomo *di scienza*. Come se i valori si trovassero nelle cose e non si dovesse far altro che registrarli. In che misura i filosofi investigano in base a dei valori *dati* (loro odio contro l'apparenza, il corpo ecc.). Schopenhauer e la morale (beffa all'utilitarimo). Infine, la confusione arriva al punto che il darwinismo viene considerato una filosofia: oggi quelli che dominano sono gli uomini *di scienza*. Anche i francesi, come Taine, investigano o credono di investigare senza basarsi su dei criteri di valore. La sottomissione ai "fatti" è una specie di culto. In realtà costoro *annientano* le valutazioni esistenti.

Spiegazione di questo malinteso. Un uomo che impartisca ordini nasce di rado: e fraintende se stesso. Si *vuole* rinunciare completamente all'autorità e collocarla nelle *circostanze*. In Germania la crescita della stima nei confronti del critico rientra nella storia del destarsi della *virilità*. Lessing ecc. (Napoleone a proposito di Goethe). Effettivamente, questo movimento diventò di nuovo retrogrado per opera del Romanticismo tedesco: e la *fama* della filosofia tedesca si riconduce a quel movimento, come se così risultasse eliminato il pericolo dello scetticismo e la *fede* potesse essere *dimostrata*. In Hegel culminano entrambe le tendenze: in fondo, Hegel rende universale il fatto della critica tedesca e del romanticismo tedesco: questa è una forma di fatalismo dialettico che vuole rendere onore allo spirito, mentre in effetti *sottopone* i filosofi alla realtà. *Il critico prepara*: nulla di più!

Con Schopenhauer appare il compito del filosofo, un compito in cui ne va del determinare il *valore*: ma sempre sotto il dominio dell'eudemonismo. L'ideale del pessimismo.

423.

Teoria e pratica. Distinzione funesta, come se ci fosse un particolare *conoscitivo* che, senza alcun riguardo per i problemi dell'utilità e del danno, si precipita ciecamente sulla verità — e poi, separato da questo istinto, tutto il mondo degli interessi *pratici*...

Invece, io cerco di dimostrare quali istinti sono diventati attivi alle spalle di tutti questi teorici puri — come tutti costoro, fatalmente, sotto l'imperio dei propri istinti, si sono precipitati su qualcosa che per *loro* era la "verità", per loro e *soltanto* per loro. La lotta fra i sistemi, con tutti gli scrupoli della teoria della conoscenza, è una lotta fra istinti determinati (forme della vitalità, del tramonto, di ceti, di razze ecc.).

Il cosiddetto *impulso conoscitivo* può essere ricondotto a un impulso verso l'*appropriazione* e la sopraffazione: seguendolo si sono sviluppati i sensi, la memoria, gli istinti ecc. Riduzione rapidissima dei fenomeni, economia, accumulazione dei tesori della conoscenza (ossia, il mondo appropriato e reso manipolabile)...

La morale è una scienza tanto curiosa, perché è estremamente pratica, tanto che il puro atteggiamento teoretico, la probità scientifica sono abbandonati non appena la morale chiede delle risposte. La morale dice: io *ho bisogno* di certe risposte — motivi, argomenti. Gli scrupoli possono venire più tardi, o anche non venire.

"Come si deve agire?" Si rifletta su questo: abbiamo a che fare con un tipo superbamente sviluppato, di cui si è "trattato" da innumerevoli millenni: tutto è diventato istinto, opportunità, automatismo, fatalità — e l'urgenza di questo interrogativo morale apparirà perfino comica.

"Come si deve agire?" La morale fu sempre un malinteso: in realtà, una specie che incarnava il destino di agire in un determinato modo volle giustificarsi, *volendo decretare* la propria norma come norma universale...

Il "come si deve agire?" non è una causa, ma un effetto. La morale viene dopo, l'ideale viene alla fine.

D'altra parte, l'insorgere degli scrupoli morali (o, in altri termini, il *diventare consapevoli dei valori* secondo i quali si agisce) rivela una certa *morbosità*: le epoche e i popoli forti non riflettono sul loro diritto, sui principi dell'agire, sugli istinti e sulla ragione. Il *diventare consapevoli* è un segno di questo: la moralità genuina, ossia l'istintiva sicurezza dell'azione, va al diavolo... I moralisti, come è sempre quando si crea *un nuovo mondo della coscienza*, segnalano un danno, un impoverimento, una disorganizzazione... Gli uomini *profondamente istintivi* rifuggono dal logicizzare i doveri: fra loro si trovano molti avversari pirronistici della dialettica e della conoscibilità in generale... Una virtù viene *confutata* "per"...

Tesi: i moralisti compaiono nelle epoche in cui la moralità è alla fine.

Tesi: il moralista è un dissolutore degli istinti morali, per quanto creda di esserne il ricostruttore.

Tesi: ciò che effettivamente spinge il moralista non sono gli istinti morali, ma *istinti della décadence* tradotti nelle formule della morale; il moralista sente l'incertezza degli istinti come *corruzione*...

Tesi: *gli istinti della décadence* che per mezzo dei moralisti vogliono diventare i padroni della morale istintiva delle razze e delle epoche forti sono:

1) gli istinti dei deboli e dei disgraziati;

2) gli istinti delle eccezioni, dei solitari, degli sradicati, dell'*abortus* in grande e in piccolo;

3) gli istinti dei sofferenti cronici, che hanno bisogno di una interpretazione *noble* del loro stato e devono perciò essere il meno possibile fisiologi.

424.

Tartuferia della *scientificità*. Non bisogna affettare scientificità quando non è ancora tempo di essere scientifici: ma anche il vero ricercatore ha la vanità di assumere una posa, di affettare una sorta di metodo che in fondo risulta intempestivo. Né bisogna "falsificare" cose e pensieri a cui si è giunti per altra via, operando un falso compro-

messo tra deduzione e dialettica. Così Kant nella sua "morale" falsifica la propria inclinazione psicologica per l'interiorità dell'uomo; un esempio recente è l'etica di Herbert Spencer. Non bisogna nascondere e guastare il modo in cui i nostri pensieri ci sono giunti. I libri più profondi e inesauribili avranno sempre un qualcosa del carattere aforistico e brusco delle *Pensées* di Pascal. Le forze e le valutazioni che premono stanno ben al disotto della superficie: ciò che balza fuori, è l'effetto.

Io mi difendo da ogni tartuferia della scientificità:

1) nella *esposizione*, quando non risponde alla *genesi* dei pensieri;

2) nel pretendere *metodi* che forse in una determinata epoca della scienza non sono ancora possibili;

3) nella pretesa della *obiettività*, della fredda impersonalità, mentre, come sempre accade per i giudizi di valore, con due parole abbiamo già raccontato tutto di noi e delle nostre vicende intime. Ci sono specie di vanità ridicole, ad esempio quella di Sainte-Beuve, che per tutta la vita si incollerì quando a volte sentiva una vera passione, si scaldava per un "pro" e un "contro", e che volentieri avrebbe rinnegato tutto questo.

425.

L'*obiettività* nel filosofo: indifferentismo morale verso di sé, cecità per le conseguenze buone o cattive; leggerezza nell'usare mezzi pericolosi; perversità e doppiezza di carattere consigliate e sfruttate come vantaggi.

La mia profonda indifferenza verso di me: non voglio ricavare alcun vantaggio dal mio sapere e non rifiuto gli svantaggi che esso comporta, compreso ciò che si potrebbe chiamare *guastarsi* il carattere. Questa prospettiva mi rimane estranea: io adopero il mio carattere, ma non penso né a comprenderlo né a cambiarlo — fare calcoli personali con la virtù non mi è mai passato per la testa neppure per un momento. A me sembra che a un uomo le porte della conoscenza si chiudano non appena costui si interessi al suo caso personale — oppure alla "salvezza" della sua anima!... Non si deve dare troppo peso alla propria moralità, né lasciarsi strappare un qualche modesto diritto al suo contrario...

Qui forse si presuppone una specie di *patrimonio morale ereditario*; si fiuta di poterne sperperare parecchio, buttarlo dalla finestra senza diventare particolarmente poveri. Non ci si deve mai sentire tentati ad ammirare le "anime belle". Sapersi sempre superiori a loro. Affrontare con intimo scherno i mostri di virtù: *déniaiser la vertu* — è un segreto piacere.

Avvoltolarsi su di sé; non desiderare di diventare "migliori" o, in generale, "diversi". Siamo troppo interessati, per non gettare sulle cose i tentacoli o le reti di ogni moralità.

426.

Per la psicologia degli *psicologi*. Psicologi resi possibili dal secolo XIX — non più quei pelandroni che guardano tre o quattro passi davanti a sé e sono quasi contenti di scavare dentro se stessi. Noi psicologi dell'avvenire — noi abbiamo poca voglia di osservare noi stessi; riteniamo quasi un segno di degenerazione il fatto che uno strumento cerchi di "conoscere se stesso": noi siamo strumenti della conoscenza e vorremmo avere tutta l'ingenuità e la precisione di uno strumento — quindi non dobbiamo analizzare, "conoscere" noi stessi. Primo indizio dell'istinto di autoconservazione del grande psicologo: non cerca mai se stesso, non ha occhi, né interesse, né curiosità per se stesso... Il grande egoismo della nostra volontà dominante esige che chiudiamo per benino gli occhi — vuole che appariamo "impersonali", "*désintéressés*", "obiettivi"! Oh, in che misura siamo l'opposto di tutto ciò! E, questo, soltanto perché siamo psicologi: fino all'eccentricità!

Noi non siamo dei Pascal, non ci interessiamo particolarmente della "salvezza dell'anima", alla nostra felicità, alla nostra virtù. Non abbiamo né tempo né curiosità sufficienti per girare in tal modo intorno a noi stessi. Guardando più a fondo, la cosa è *ancora diversa*: noi diffidiamo di ogni contemplazione del nostro ombelico, perché per noi l'autoosservazione è una *forma di degenerazione* del genio psicologico, un punto interrogativo opposto all'istinto dello psicologo, ed è tanto certo, quanto è certo che l'occhio di un pittore dietro il quale stia la *volontà* di guardare per guardare è degenere.

2. *Per la critica della filosofia greca*

427.

La comparsa dei veri filosofi greci da Socrate in poi è un sintomo di *décadence*: gli istinti antiellenici vengono a galla e dominano...

Ancora del tutto ellenico è il "sofista" — compresi Anassagora, Democrito, i grandi Ionici — ma come forma di transizione. La *polis* perde la fede nell'unicità della propria cultura, nella propria sovranità su ogni altra *polis*...

Si baratta la propria cultura, cioè "gli Dei" — e così si perde la fede nell'unicità delle prerogative del *deus autochthonus*. Si mescolano i beni e i mali di origine diversa: il limite fra bene e male *si cancella*... Questo è il "sofista"...

Il "filosofo" invece è la *reazione*: vuole la *vecchia* virtù... Ravvisa le ragioni della decadenza nella decadenza delle istituzioni: vuole le *vecchie* istituzioni; ravvisa la decadenza nel declinare dell'autorità: cerca *nuove* autorità (viaggi all'estero, compie escursioni in letterature straniere, in religioni esotiche...); vuole la *polis ideale*, dopo che il concetto di "polis" è tramontato (pressappoco come gli ebrei si conservarono come un "popolo" dopo essere caduti in schiavitù). Si interessano a tutti i tiranni, e vogliono ristabilire la virtù valendosi di una *force majeure*.

A poco a poco tutto ciò che è genuinamente *ellenico* viene reso responsabile della *decadenza* (e Platone è tanto ingrato verso Omero, la tragedia, la retorica, Pericle, quanto i profeti verso Davide e Saul). *Il tramonto della Grecia* viene considerato *come un'obiezione contro le fondamenta della* cultura *ellenica: errore fondamentale dei filosofi. Conclusione:* il mondo greco va in rovina. *Causa*: Omero, il mito, la moralità antica ecc.

Lo sviluppo *antiellenico* dei giudizi di valore filosofici: l'elemento egiziano ("la vita dopo la morte" considerata come giudizio); il semitico (la "dignità del saggio", lo "sceicco"); i pitagorici: i culti ctonii, il silenzio, la paura dell'aldilà usata come mezzo; la *matematica*: valutazione religiosa, una specie di commercio con il Tutto cosmico; il sacerdotale, l'ascetico, il trascendente; la *dialettica* —

e mi chiedo se non si trovi già in Platone una ributtante e pedante capziosità concettuale. Tramonto del buon gusto spirituale: già non si sente più ciò che vi è di brutto e di strepitante in ogni dialettica palese.

Procedono di conserva i *due* movimenti, le due ali della *décadence*: a) la *décadence* opulenta, piacevolmente maliziosa, amante della pompa e dell'arte e b) il fosco pathos morale-religioso, l'indurimento stoico, la calunnia platonica del mondo dei sensi, la preparazione del terreno per il cristianesimo...

428.

Fin dove giunge la corruzione degli psicologi, per tramite dell'idiosincrasia morale. Nessuno degli antichi filosofi ebbe il coraggio di sostenere la teoria del "servo arbitrio" (ossia di sostenere una teoria che nega la morale); nessuno ebbe il coraggio di definire ciò che è tipico nel piacere, in ogni specie di piacere ("felicità"): un sentimento di potenza, poiché trovare piacere nella potenza era considerato immorale; nessuno ebbe il coraggio di intendere la virtù come una *conseguenza della immoralità* (di una volontà di potenza) posta al servizio della specie (o della razza, o della polis), perché la volontà di potenza era ritenuta immorale.

In tutto lo sviluppo della morale non compare una sola verità: tutti gli elementi concettuali con cui si lavora sono finzioni; tutti gli elementi psicologici a cui ci si attiene sono falsificazioni; tutte le forme della logica che si introducono in questo regno della menzogna sono sofismi. Ciò in cui eccellono gli stessi filosofi della morale è la completa assenza di pulizia, di autodisciplina dell'intelletto: scambiano i "buoni sentimenti" per argomenti; il "cuore traboccante" appare loro come il mantice della divinità... La filosofia morale è il tratto scabroso della storia dello spirito.

Primo grande esempio: sotto il nome della morale, sotto il patrocinio della morale, fu commesso un abuso inaudito: *décadence* sotto ogni riguardo.

Non si può insistere abbastanza sul fatto che i grandi filosofi greci rappresentano la *décadence* di *ogni virtù greca*, rendendola *contagiosa*... Questa "virtù" resa totalmente

astratta fu la maggiore seduzione che invitava a rendersi astratti, ossia a *tirarsi fuori*.

Il momento è cruciale: i sofisti sfiorano la prima *critica della morale*, mettono sullo stesso piano la maggioranza dei giudizi di valore morali (condizionati dal luogo), fanno capire che ogni morale si può giustificare dialetticamente, cioè scoprono che ogni fondazione di una morale deve necessariamente essere *sofistica* — tesi che in seguito fu dimostrata nel più grande stile dai filosofi antichi (da Platone in poi, e fino a Kant); stabiliscono la prima verità, che non esiste una "morale in sé", un "bene in sé", che è un imbroglio voler parlare di "verità" su questo terreno.

Dove stava allora l'*onestà intellettuale*?

La cultura greca dei sofisti era maturata da tutti gli istinti greci; appartiene alla cultura dell'epoca di Pericle, per la stessa necessità per cui *non* le appartiene Platone; ha i suoi precursori in Eraclito, in Democrito, nei tipi di scienziato dell'antica filosofia; trova espressione, ad esempio, nell'alta cultura di un Tucidide — e ha finito per avere ragione: ogni progresso del sapere gnoseologico e morale ha *riabilitato* i sofisti... Il nostro pensiero odierno è molto simile a quello di Eraclito, di Democrito e di Protagora.... Basterebbe dire che il nostro pensiero è *protagorico*: infatti, Protagora sintetizzò Eraclito e Democrito.

Platone: un *grande Cagliostro* — si pensi a come lo giudicò Epicuro; a come lo giudicò Timone, l'amico di Pirrone. È forse fuori di dubbio la probità di Platone? Ma noi sappiamo per lo meno che pretese di *insegnare* come una verità assoluta qualcosa che lui stesso non riteneva una verità, neppure condizionata: ossia l'esistenza particolare e l'immortalità personale delle "anime".

429.

I *sofisti* non sono altro che dei realisti: riformulano tutti i valori e le pratiche più comuni elevandole al grado di valori — hanno il coraggio, proprio di tutti gli spiriti forti, di *conoscere* la loro immoralità.

Si crede forse che quelle piccole libere città greche, che volentieri si sarebbero divorate fra loro per rabbia e gelosia, fossero guidate da princìpi di filantropia e onestà? Si rimprovera forse a Tucidide quel discorso che egli fa pro-

nunciare agli ambasciatori ateniesi inviati a Melo per trattarne la distruzione o la sottomissione?

Parlare di virtù in mezzo a queste terribili tensioni era possibile soltanto a dei perfetti Tartufi — o a gente che viveva *appartata*, a eremiti, a gente fuggita o uscita dalla realtà... Tutta gente che diceva di no per poter vivere.

I sofisti erano greci: quando Socrate e Platone presero le parti della virtù e della giustizia, furono *ebrei*, o non so cos'altro. La tattica del *Grote** per difendere i sofisti è sbagliata: vuole elevarli al grado di uomini d'onore e di vessilliferi della morale — ma il loro onore fu quello di non imbrogliare nessuno con le grandi parole e le grandi virtù...

430.

La grande ragione di ogni pedagogia morale fu sempre questa: cercare di raggiungere la *sicurezza di un istinto*, in modo da non fare accedere alla coscienza né le buone intenzioni, né i mezzi validi. Come si esercita il soldato: così l'uomo doveva imparare ad agire. In realtà, questa incoscienza fa parte di ogni genere di perfezione: persino il matematico maneggia inconsciamente le sue combinazioni...

Che significa dunque la *reazione* di Socrate, che raccomandò la dialettica come via verso la virtù e si divertiva vedendo che la morale non si può giustificare logicamente? Ma proprio questa è la *bontà* della morale — senza l'incoscienza, *non è buona a niente!*

Quando nella virtù il valore personale fu subordinato alla *dimostrabilità* come sua premessa, si ebbe precisamente la *dissoluzione degli istinti greci*. Tutti questi grandi "virtuosi" e parolai sono tipi della dissoluzione.

In praxi ciò significa che i giudizi morali vengono strappati alle condizioni in cui erano cresciuti, le sole entro cui hanno un senso, al loro suolo greco, politico in senso greco e, apparentemente *sublimati*, vengono *snaturati*. I grandi concetti di "buono" e di "giusto" vengono separati dalle

* George Grote (1794-1871), storico inglese, autore di una *Storia della Grecia*.

premesse a cui appartengono e, come "idee" *diventate libere*, si fanno oggetto della dialettica. Si cerca dietro di essi una verità, li si prendono come entità o come segni di entità: si *inventa* un mondo in cui siano di casa, dal quale provengano...

Insomma: questo abuso culmina già in Platone... E ormai si ebbe bisogno di inventare anche l'uomo *astrattamente perfetto* — buono, giusto, saggio, dialettico — in breve, lo spaventapasseri del filosofo antico: una pianta senza un terreno; un'umanità priva di un istinto regolatore ben preciso; una virtù che si "dimostra" con dei motivi. L' " individuo" in sé perfettamente *assurdo*, la suprema *antinatura*!

In breve: la snaturalizzazione dei valori morali ebbe come conseguenza la creazione di un *tipo di uomo* che andava degenerando, l' "uomo buono", "il felice", "il saggio". Socrate è un momento della *più profonda perversità* nella storia degli uomini.

431.

Socrate. Questo brusco rovesciamento del gusto a favore della dialettica è un grande punto interrogativo. Che cosa accadde propriamente? Socrate, il plebeo che impose quel cambiamento, ottenne la vittoria sopra un gusto più nobile, il gusto *di chi eccelle*: la plebe giunse alla vittoria grazie alla dialettica. Prima di Socrate, tutta la buona società rifiutava le maniere della dialettica: si credeva che mettesse a nudo le anime; si metteva in guardia la gioventù contro di essa. Perché questo sfoggio di motivi? A qual fine dimostrare? Contro gli altri, si possedeva l'autorità. Si comandava e basta. *Inter pares*, si possedeva la propria origine, che è *pure* un'autorità: e, come ultima risorsa, ci si "intendeva"! Non c'era posto per la dialettica. Anzi, si diffidava di un simile presentare in pubblico i propri argomenti. Tutto ciò che è dabbene non tiene pronti in mano i propri motivi. C'è qualcosa di sconveniente nel mostrare tutte le cinque dita. Ciò che si può "dimostrare" ha poco valore. Che la dialettica susciti diffidenza, che convinca poco, è del resto cosa risaputa per istinto dagli oratori di tutti i partiti. Nulla è più facile da can-

cellare che un effetto dialettico. La dialettica può essere soltanto una *legittima difesa*. Bisogna trovarsi in uno stato di necessità, avere il bisogno di *estorcere* un proprio diritto: prima, non si fa uso della dialettica. Perciò furono dialettici gli ebrei, lo fu Reineke Fuchs, lo fu Socrate. Si ha in mano uno strumento spietato. Si può tiranneggiare. Si denuda l'avversario, vincendolo. Si lascia che sia il suo sacrificio a dimostrare che non siamo degli idioti. Si rende l'avversario furioso e desolato, mentre noi restiamo freddi e trionfalmente ragionevoli — si *snerva* l'intelligenza dell'avversario. L'ironia del dialettico è una forma di vendetta plebea: la ferocia degli oppressi sta nelle fredde pugnalate del sillogismo.

Per Platone, la cui sensualità e il cui fanatismo erano sovraeccitabili, il fascino del concetto diventò così grande che finì inavvertitamente per venerarlo e divinizzarlo come una forma ideale. *Ubriacatura dialettica*: coscienza di esercitare con essa un dominio su di sé — strumento della volontà di potenza.

432.

Il problema di Socrate. Due termini antitetici: il sentimento *tragico*, il sentimento *socratico* — misurati sulla legge della vita.

In qual senso il sentimento socratico è un fenomeno di *décadence*; e in quale senso, però, nell'intero *habitus*, nella dialettica e nell'abilità, nella rigidità dell'uomo di scienza si rivelano ancora una forte salute e una forte energia (la sanità del *plebeo*: la sua malignità, il suo *esprit frondeur*, la sua sagacia, la sua *canaglieria au fond*, tenuti a freno dalla *prudenza*: "brutto").

Imbruttimento: lo schernire se stessi, la secchezza dialettica, la prudenza come *tiranna* contro "i tiranni" (l'istinto). In Socrate tutto è esagerato, eccentrico, caricatura: un *buffo** che ha in corpo gli istinti di Voltaire. Scopre una nuova forma di *agon*: è il primo maestro d'armi nei circoli signorili di Atene: rappresenta nientemeno che

* In italiano nel testo.

la *suprema saggezza*: la chiama "virtù" (indovinò in essa la *salvezza*: non era libero di essere *prudente*, ciò era *de rigueur*); essere padrone di sé, per entrare in lotta con argomentazioni e *non* con gli affetti (l'*astuzia* di Spinoza); spingere all'errore tramite un affetto... Scoprire come ci si impadronisce di chiunque muovendolo a un affetto, scoprire che l'affetto procede illogicamente; esercitarsi nello schernire se stessi, per colpire alla radice il *sentimento del rancore*.

Io cerco di comprendere da quale condizione parziale e idiosincratica si può dedurre il problema di Socrate: la sua identificazione della ragione con la virtù e la felicità. Con questa assurda dottrina dell'identità ha suscitato un *incanto*: la filosofia antica non riuscì più a liberarsene...

Assoluta mancanza di interessi obiettivi; odio verso la scienza; idiosincrasia del sentire se stesso come un problema. Allucinazioni uditive in Socrate: elemento morboso. L'occuparsi di morale ripugna soprattutto quando lo spirito è ricco e indipendente. Come avviene che Socrate sia un *monomane della morale*? Ogni filosofia "pratica" passa subito in prima linea nelle situazioni di emergenza. Morale e religione, considerate come interessi principali, segnalano uno stato di emergenza.

433.

La saggezza, la chiarezza, la durezza e la logicità come armi contro la *ferocia degli istinti*. Questi devono essere pericolosi, minacciare rovina; altrimenti, non ha senso sviluppare la *prudenza* sino a farne una simile tirannia. *Fare* della saggezza *un tiranno*: ma *per far ciò* bisogna che gli istinti siano tiranni. Questo è il problema. Allora era molto attuale. La ragione diventò uguale alla virtù e uguale alla felicità.

Soluzione: i filosofi greci si basano sul medesimo fatto fondamentale delle loro esperienze interiori su cui si fonda Socrate: alla larga dall'eccesso, dalla anarchia, dalla dissolutezza — sono tutti uomini della *décadence*. Sentono Socrate come un medico: la logica come volontà di potenza, di dominio di se stessi, di "felicità". La ferocia e anarchia degli istinti in Socrate è un *sintomo di décaden-*

ce. La superfetazione della logica e della chiarezza della ragione è pure un tale istinto. Entrambe sono abnormi, e dipendono l'una dall'altra.

Critica. La *décadence* si tradisce in questa preoccupazione per la "felicità" (ossia per la "salvezza dell'anima", il che significa considerare *il proprio stato come un pericolo*). Il fanatismo con cui si interessano alla "felicità" rivela una sotterranea patologia: ne andava di un interesse vitale. Essere ragionevoli *oppure* perire: ecco l'alternativa davanti alla quale si trovarono tutti. Il moralismo dei filosofi greci mostra che si sentivano *in pericolo*...

434.

Perché tutto mise capo alla teatralità? La psicologia rudimentale che considerava soltanto i momenti *coscienti* dell'uomo come cause, che prendeva la "coscienza" per un attributo dell'anima, che dietro ogni azione cercava una volontà (ossia un'intenzione) aveva soltanto bisogno di rispondere innanzitutto alla domanda: *che cosa vuole l'uomo?* Risposta: la *felicità* (non si poteva dire: la "potenza"; sarebbe stato *immorale*); quindi, ogni azione umana implica l'intenzione di raggiungere la felicità. In secondo luogo: se in realtà l'uomo non raggiunge la felicità, qual è la causa? Gli errori che commette relativamente ai mezzi. *Qual è infallibilmente il mezzo per conseguire la felicità?* Risposta: la *virtù*. Perché la virtù? Perché è la suprema ragionevolezza e perché la ragionevolezza rende impossibile l'errore circa i mezzi: la virtù è, in quanto *ragione*, la via verso la felicità. La dialettica è l'opera costante della virtù, perché esclude ogni perturbazione dell'intelletto, ogni affetto.

Ma in effetti l'uomo *non* vuole la "felicità". Il piacere è un sentimento di potenza: se si escludono gli affetti, si escludono gli stati d'animo che danno il più forte sentimento della potenza, e quindi piacere. La suprema ragionevolezza è uno stato freddo, chiaro, lontano dal dare quel sentimento di felicità che comporta ogni specie di *ebbrezza*.

I filosofi antichi combattono tutto ciò che inebria — ciò che pregiudica l'assoluta freddezza e neutralità della

coscienza... Erano coerenti, basandosi sulla loro falsa premessa secondo cui la coscienza è uno stato *elevato*, lo stato *supremo*, la premessa della perfezione — mentre è vero il contrario.

Quando si vuole, quando si sa, un atto di qualsiasi genere risulta imperfetto. I filosofi antichi furono i più grandi *pasticcioni della prassi*, perché si condannarono teoreticamente a *pasticciare... In praxi* tutto finì per essere un palcoscenico — e chi guardava dietro le quinte, ad esempio Pirrone, giudicava come giudica chiunque, cioè che nella bontà e nella probità la "piccola gente" è molto superiore al filosofo.

Tutte le più profonde nature dell'antichità ebbero nausea dei *filosofi della virtù*: riconobbero in loro degli attaccabrighe e dei teatranti... Giudizio su *Platone*: da parte di *Epicuro*, da parte di *Pirrone*.

Risultato: nella vita pratica, nella pazienza, nella bontà e nell'assistenza reciproca la piccola gente è superiore a quei filosofi: è questo pressappoco il giudizio che Dostoevskij o Tolstoj reclamano per i loro *mužik*: costoro sono più filosofici nella pratica, hanno più cuore nello sbrigare ciò che è necessario...

435.

Per la critica del filosofo. È un autoinganno dei filosofi e dei moralisti quello di pensare che si esca dalla *décadence* lottando *contro* di essa. Si tratta di qualcosa che non dipende dalla loro volontà: e, sebbene non lo riconoscano, si scopre più tardi che fecero parte dei più vigorosi promotori della *décadence*.

Consideriamo i filosofi della Grecia, ad esempio Platone. *Separò* gli istinti dalla polis, dalla lotta, dal valore militare, dall'arte e dalla bellezza, dai misteri, dalla fede nella tradizione e negli antenati... Fu il seduttore dei *nobles*, sedotto lui stesso dal *roturier* Socrate... Negò tutte le premesse del "greco eccellente" di vecchio stampo, introdusse la dialettica nella pratica quotidiana, cospirò coi tiranni, predicò una politica dell'avvenire e diede l'esempio della più perfetta *separazione degli istinti da ciò che è antico*. È profondo e passionale in tutto ciò che è *antiellenico*...

Questi filosofi rappresentano la serie delle forme *tipiche* della *décadence*: l'idiosincrasia religioso-morale, l'anarchismo, il nichilismo (ἀδιάφορα), il cinismo, l'indurimento, l'edonismo, la reazione.

La questione della "felicità", della "virtù", della "salvezza dell'anima" esprime la *contraddizione fisiologica* da cui sono affette queste nature al tramonto: nei loro istinti manca il *baricentro*, lo *scopo*.

436.

Fino a che punto la dialettica e la credenza nella ragione riposino ancora su pregiudizi *morali*. In Platone: poiché un tempo abbiamo abitato in un intelligibile mondo del bene, siamo ancora in possesso di un lascito di quel tempo: la dialettica divina, derivante dal bene, conduce a ogni bene (quindi, per così dire, "riconduce indietro"). Anche Cartesio aveva questo concetto: per una mentalità fondamentalmente cristiano-morale, che crede in un Dio *buono* come creatore delle cose, la veracità di Dio è la sola *garanzia* dei giudizi dei nostri sensi. Se prescindiamo da una sanzione religiosa e da una garanzia religiosa dei nostri sensi e della nostra razionalità, donde potremo ricavare un diritto alla fiducia in ciò che esiste? Che il pensiero sia addirittura un criterio della realtà — che ciò che non può essere pensato non *esista* — è il goffo *non plus ultra* di una moralistica beatitudine della fiducia (della fiducia in un principio essenziale della verità che sta al fondo delle cose) e preso in sé è un'affermazione folle che contraddice in ogni momento la nostra esperienza. In realtà, noi non possiamo pensare nulla, in quanto *è*...

437.

I veri *filosofi dei Greci* sono quelli che precedono Socrate: con Socrate, qualcosa cambia. Sono tutti personaggi eccellenti, che si distaccano dal popolo e dal costume, che hanno viaggiato, seri fino all'austerità, dall'occhio lento, non estranei agli affari di stato e alla diplomazia. Precedono i saggi in tutte le grandi concezioni: e le rappresentano, diventano sistematici. Nulla ci dà un concetto più alto dello spirito greco che questo generare improvvi-

samente dei tipi, che questa involontaria esaustività nel presentare le grandi possibilità dell'ideale filosofico. Io vedo soltanto una figura originale fra quelli che vengono dopo: un ritardatario, ma necessariamente l'ultimo — il nichilista *Pirrone*: questi *avversa* per istinto tutto ciò che nel frattempo aveva fatto carriera: i Socratici, Platone.

Pirrone, passando per Protagora, ritorna a Democrito... L'ottimismo artistoide di Eraclito...

***

La stanchezza *saggia*: Pirrone. Vivere fra gli umili, umilmente. Nessuna fierezza. Vivere alla maniera comune; onorare e credere ciò che tutti credono. Stare in guardia di fronte a scienza e spirito e anche contro tutto ciò che *gonfia*... Con semplicità: indescrivibilmente paziente, noncurante, dolce; ἀπάθεια, di più: πραότης. Un buddista per la Grecia, cresciuto nel tumulto delle scuole: giunto tardi; stanco; la protesta dell'uomo stanco contro lo zelo dei dialettici; l'incredulità dell'uomo stanco nei confronti dell'importanza di tutte le cose. Ha visto *Alessandro*, ha visto i *penitenti indiani*. Su simili uomini tardivi e raffinati tutto ciò che è basso, povero, perfino idiota esercita una seduzione. Narcotizza: distende i nervi (Pascal). D'altra parte, in mezzo al tumulto e scambiati per gente qualunque, sentono un po' di calore: hanno bisogno di *calore*, questi stanchi...

Superare la contraddizione; nessuna lotta; nessuna volontà di distinguersi, negare gli istinti *greci*. (Pirrone viveva con una sorella, che era levatrice.)

Travestire la saggezza, perché cessi di renderci distinti; darle un manto di povertà e di cenci: fare i lavori più umili; andare al mercato a vendere maialetti... Dolcezza; serenità; indifferenza: nessuna virtù che esiga un contegno; farsi uguali agli altri anche nella virtù: ultima vittoria su di sé, ultima indifferenza.

Pirrone ed Epicuro, due forme della *décadence* greca: apparentati dall'odio contro la dialettica e contro tutte le virtù *istrioniche* — le due cose prese insieme si chiamavano allora filosofia; di proposito amavano ciò che è vile; per designarlo sceglievano i nomi più comuni, persino di-

sprezzati; rappresentavano uno stato in cui non si è né malati né sani, né vivi né morti... Epicuro fu più ingenuo, più idilliaco, più riconoscente: Pirrone aveva viaggiato di più, aveva vissuto di più, era più nichilista... La sua vita fu una protesta contro la grande *dottrina dell'identità* (*felicità* = *virtù* = *conoscenza*). La vita buona non la si trova con la scienza, la saggezza non rende "saggi"... La vita giusta non vuole felicità, prescinde dalla felicità...

438.

La lotta contro la "fede antica" intrapresa da Epicuro fu, in senso stretto, una lotta contro il cristianesimo *preesistente* — lotta contro il vecchio mondo intristito, moralizzato, inacidito da sentimenti di colpa, diventato decrepito e infermo.

Non la "corruzione dei costumi" dell'antichità, ma precisamente la sua *moralizzazione* è l'unica premessa grazie a cui il cristianesimo poté aver la meglio sull'antichità. Il fanatismo morale (in una parola: Platone) ha distrutto il paganesimo, capovolgendone i valori e avvelenandone l'innocenza. Dobbiamo finalmente capire che ciò che allora fu distrutto era qualcosa di *superiore* a ciò che poi vinse! Il cristianesimo è maturato dalla corruzione psicologica, ha messo radici soltanto in un suolo corrotto.

439.

Scientificità come addestramento o come istinto. Nei filosofi greci io vedo un *tramonto degli istinti*: altrimenti, non avrebbero potuto sbagliarsi al punto di considerare lo *stato cosciente* come il *più prezioso*. *L'intensità della consapevolezza* sta in rapporto *inverso* con la facilità e la rapidità della trasmissione cerebrale. Lì invece intorno all'istinto regnava l'*opinione opposta*, il che è sempre segno di istinti indeboliti.

In realtà, dobbiamo cercare la *vita perfetta* là dove la vita diventa se non altro meno cosciente (ossia là dove meno esibisce a se stessa la propria logica, i propri motivi, i propri mezzi, le proprie intenzioni, la propria *utilità*). Bisogna tornare al fatto del *bon sens*, del *bon homme*, della "piccola gente" di ogni specie. *Probità e prudenza im-*

magazzinate da molte generazioni che non diventano mai coscienti dei propri princìpi e provano persino un leggero brivido davanti ai princìpi.

L'aspirazione a una *virtù che ragiona* non è ragionevole... Con un'aspirazione simile, un filosofo si compromette.

440.

Quando tutta una serie di generazioni ha per così dire accumulato grazie all'esercizio la morale — cioè finezza, prudenza, abilità, equità — l'energia complessiva di questa virtù accumulata si irradia anche nella sfera in cui la probità è più rara, nella sfera *spirituale*.

In ogni presa di coscienza si esprime un disagio dell'organismo: bisogna tentare qualcosa di nuovo, non si trova nulla che vada bene, subentrano stanchezza, tensione, eccitazione — tutto questo *è appunto* diventare coscienti. Il genio sta nell'istinto; e così pure la bontà. Si agisce perfettamente in quanto si agisce istintivamente. Anche in senso morale, ogni pensiero che si svolge in modo consapevole è un semplice tentativo, per lo più opposto alla morale. La probità scientifica è sempre spacciata, quando il pensatore comincia a ragionare; si faccia la prova: si mettano i più saggi su un bilancino e li si pesino mentre parlano di morale...

Si può dimostrare che ogni pensiero che si svolge consapevolmente rappresenta anche un grado di moralità più basso di quello di un pensiero che il medesimo uomo sviluppa seguendo il proprio *istinto*.

441.

La lotta contro Socrate, Platone e tutte le scuole socratiche muove dal profondo istinto secondo cui non si rende *migliore* l'uomo se gli si presenta la virtù come dimostrabile, come un qualcosa che esige dei motivi...

Si tratta, in fondo, di un fatto ben meschino: l'istinto agonistico costrinse tutti questi dialettici nati a venerare la propria *capacità personale* come una *qualità suprema* e a rappresentare ogni altro bene come condizionato da quella. Lo spirito *antiscientifico* di tutta questa "filosofia": *vuole avere ragione*.

442.

Questo è straordinario. Già agli inizi della filosofia greca troviamo una lotta contro la scienza, condotta coi mezzi di una gnoseologia, oppure con quelli dello scetticismo: e a quale scopo? Sempre a favore della *morale*...

L'odio contro i fisici e i medici. Socrate, Aristippo, i Megarici, i Cinici, Epicuro, Pirrone — assalto generale contro la conoscenza a favore della *morale*... Odio anche contro la dialettica. Resta un problema: costoro si avvicinano alla sofistica per sbarazzarsi della scienza. D'altro lato, i fisici ne sono talmente soggiogati da accogliere fra i propri fondamenti lo schema della verità, del vero Essere: ad esempio l'atomo, i quattro elementi (*giustapposizione* degli enti, per spiegare la molteplicità e il cambiamento). S'insegna a disprezzare l'*obiettività* dell'interesse: si ritorna all'interesse pratico, all'utilità personale di ogni conoscenza...

La lotta contro la scienza si dirige contro: 1) il suo pathos (obiettività), 2) i suoi mezzi (ossia contro la sua utilità), 3) i suoi risultati (considerati come puerili).

È la stessa lotta che più tardi la *Chiesa* condusse in nome della pietà: la Chiesa eredita tutto l'arsenale antico. La teoria della conoscenza vi sostiene sempre la stessa parte, come in Kant, come presso gli indiani... Non si vogliono avere problemi: si vuole avere mano libera per seguire la propria "via".

Da chi si difendono in realtà? Dagli obblighi, dalla legalità, dalla necessità di procedere di conserva: credo che questo lo si chiami *libertà*...

In ciò si manifesta la *décadence*: l'istinto della solidarietà è tanto degenerato che la solidarietà viene sentita come una *tirannia*: non vogliono nessuna autorità, nessuna solidarietà, nessun inquadramento nei ranghi che ne rallenti all'infinito il movimento. Odiano la gradualità, i tempi della scienza, il non avere fretta, il lungo respiro, l'indifferenza personale dell'uomo scientifico.

443.

In fondo, la morale è *ostile* alla scienza: già Socrate lo era — e per questa ragione: la scienza dà importanza a

cose che non hanno nulla a che fare col "bene" e col "male" e che quindi *tolgono importanza* al sentimento del "bene" e del "male". Cioè, la morale vuole avere al proprio servizio l'uomo intero, tutte le sue forze: considera come uno sperpero, commesso da un essere che *non è abbastanza ricco* per permettersi di sperperare, il fatto che un uomo si occupi seriamente delle piante o delle stelle. Perciò in Grecia, quando Socrate le inoculò il morbo del moralizzare, la scienza fu presto spacciata; e non si raggiunse una seconda volta l'altezza del pensiero di un Democrito, di un Ippocrate e di un Tucidide.

444.

Problema del *filosofo* e dell'*uomo di scienza*. Influenza dell'età; abitudini deprimenti (vita sedentaria *à la* Kant); eccesso di lavoro; insufficiente nutrizione del cervello; lettura. Più importante: se non si trovi già un *sintomo di décadence* nel tendere a questa *universalità*: *l'obiettività come disgregazione della volontà* (poter restare così distanti...). Ciò presuppone una grande adiaforia rispetto agli istinti forti: una specie di isolamento, una posizione eccezionale, resistenza agli impulsi normali.

Tipo: abbandono dei luoghi domestici per entrare in cerchie umane sempre più vaste, l'esotismo costante, l'ammutolire degli antichi imperativi — il chiedersi continuamente: "dove andiamo? dove andare?" ("felicità") è un segno dell'essere avulsi, estirpati da ogni forma organica.

Problema: se l'uomo *di scienza* non sia un sintomo di *décadence* ancora più che il filosofo — non è separato come un *tutto*: solo una *parte* di lui è assolutamente dedita alla conoscenza, addestrata a dedicarsi a un angolino della realtà, in un'ottica particolare — qui ha bisogno di *tutte* le virtù di una razza forte, e della salute, di un grande rigore, di virilità, di saggezza. È più il sintomo di una stanchezza che di una grande molteplicità della cultura. Il dotto della *décadence* è un *cattivo* erudito. Invece, il filosofo della *décadence* è stato ritenuto, almeno finora, come il filosofo tipico.

445.

Nulla è più raro tra i filosofi che l'*onestà intellettuale*: forse loro dicono il contrario, e forse anche lo credono. Ma tutto il loro mestiere li porta ad ammettere soltanto certe verità: sanno ciò che *devono* dimostrare, e quasi si riconoscono a vicenda come filosofi dal fatto di trovarsi d'accordo su queste "verità". Tali sono, ad esempio, le verità morali. Ma credere nella morale non è ancora una prova di moralità: ci sono casi — e fra questi è il caso dei filosofi — in cui una tale credenza è semplicemente un'*immoralità*.

446.

Che cosa c'è dunque di arretrato nel filosofo? Questo: il filosofo insegna che le *sue* qualità sono le uniche necessarie al fine di conseguire il "sommo bene" (ad esempio la dialettica, come insegna Platone). E questo: fa ascendere *gradatim* tutte le specie di uomini fino al suo tipo, come al tipo supremo. E quest'altro: ritiene vile ciò che generalmente è apprezzato — scava un abisso tra i valori supremi *dei preti* e quelli *mondani*; *sa* che cosa sia vero, che cosa sia Dio, quale sia lo scopo, quale la via... Su questi punti il filosofo tipico è assolutamente dogmatico; se ha *bisogno* dello scetticismo, è per poter parlare dogmaticamente di ciò che *per lui* è *la cosa essenziale*...

447.

Il filosofo che si rivolge contro i suoi *rivali*, ad esempio contro la scienza: allora diventa scettico; allora riserva a se stesso una *forma di conoscenza* che contesta all'uomo di scienza; allora va a braccetto con il prete, per non destare il sospetto di ateismo, di materialismo; considera un attacco contro di lui come un attacco contro la morale, contro la virtù, la religione, l'ordine — sa diffamare i propri avversari come "corruttori" e "sabotatori"; e allora va a braccetto col potere.

Il filosofo in lotta con altri filosofi: tenta di costringerli ad apparire come anarchici, miscredenti, nemici dell'autorità. Insomma: quando *lotta*, lotta esattamente come un prete, come il clero.

3. *Verità ed errori dei filosofi*

448.

La filosofia di Kant definita come "*scienza dei limiti della ragione*"!!

449.

La filosofia considerata come l'arte di scoprire la verità: tale è secondo Aristotele. Gli epicurei, che sfruttarono la gnoseologia *sensistica* di Aristotele, furono *contro* quel modo di vedere: si mostrarono perfettamente ironici verso la ricerca della verità, e la respinsero — "filosofia come arte del *vivere*".

450.

Le tre grandi ingenuità:
la conoscenza come mezzo per conseguire la felicità (come se...)
come mezzo per conseguire la virtù (come se...)
come mezzo per "negare la vita" — in quanto è un mezzo per raggiungere la delusione — (come se...).

451.

Come se ci fosse una "verità" a cui è possibile in qualche modo *avvicinarsi*!

452.

L'errore e l'ignoranza sono funesti. L'asserzione secondo cui la *verità esisterebbe* e l'ignoranza e l'errore avrebbero una fine è una delle maggiori seduzioni che ci siano. Se le si presta fede, rimane paralizzata la volontà di indagine, di esame, di attenzione, di previsione, di sperimentazione: questa volontà può perfino sembrare sacrilega, come un *dubbio* sulla verità...

Quindi la "verità" è più funesta dell'errore e dell'ignoranza, perché vincola le forze con cui si lavora per il rischiaramento e per la conoscenza.

Ora, l'affetto della *pigrizia* prende partito per la "verità": "Pensare è una pena, una miseria!", e così pure lo sono l'ordine, la regola, la felicità del possesso, la fierezza della sapienza — *in summa*, la *vanità*; è più comodo *obbedire* che *esaminare*; è più lusinghiero il pensare "io posseggo la verità" che vedere soltanto tenebre intorno a sé... Soprattutto, questo rende calmi, fiduciosi, agevola la vita, "migliora" il *carattere*, in quanto *diminuisce la diffidenza*... La "pace dell'anima", la "tranquillità della coscienza": tutte trovate che sono possibili soltanto a patto che *la verità esista*. "La conoscerete dai suoi frutti"... La "verità" è verità, *perché* rende gli uomini *migliori*... Il procedimento continua: si mette in conto alla "verità" ogni bene, ogni successo...

Questa è la dimostrazione in base all'efficacia: ormai la felicità, la soddisfazione, il benessere della comunità e dell'individuo sono intesi come la conseguenza della *fede nella morale*... E per converso: l'*insuccesso* deriva dalla *mancanza* di fede.

453.

Le cause dell'errore si trovano tanto nella *buona volontà* dell'uomo, quanto nella cattiva — in mille casi l'uomo si nasconde la realtà, la falsifica per non far soffrire la propria buona volontà... Ad esempio, considera Dio come il reggitore del destino umano; oppure interpreta la propria piccola sorte come se tutto fosse preparato e studiato per la salvezza dell'anima — questa mancanza di "filologia" che a un intelletto fine deve apparire come sudiceria e falsa moneta viene mediamente ispirata dalla *buona volontà*... La buona volontà, i "nobili sentimenti", le "condizioni di spirito elevate" sono, quanto ai loro mezzi, dei falsari e degli impostori, tanto quanto gli affetti riprovati dalla morale e chiamati egoistici: amore, odio, vendetta.

Gli errori sono ciò che l'umanità deve pagare più caro: e, calcolando su vasta scala, gli errori della "buona volontà" sono quelli che l'hanno danneggiata più nel profondo. Il delirio che rende felici è più dannoso di quello che ha cattive conseguenze immediate: quest'ultimo rende più acuti gli uomini, li rende diffidenti, purifica la ragione — l'altro li addormenta...

I bei sentimenti, i "nobili empiti" fanno parte, dal punto di vista fisiologico, dei narcotici: il loro abuso ha esattamente la stessa conseguenza che ha l'abuso di ogni altro oppiaceo — cioè la *nevrastenia*...

454.

L'errore è il lusso più caro che l'uomo si possa permettere. E quando l'errore è addirittura fisiologico, diventa pericoloso per la vita. Per che cosa dunque l'umanità ha finora pagato di più, che cosa ha scontato più amaramente? Le sue "verità": perché erano tutte errori *in physiologicis*...

455.

Le *confusioni* psicologiche: *l'aspirazione a una fede* — scambiata per la "volontà di verità" (ad esempio in Carlyle). Ma anche il *bisogno di incredulità* fu scambiato per la "volontà di verità" (un bisogno di sbarazzarsi di una fede, per cento motivi; il bisogno di avere ragione di "credenti" di una qualsiasi specie). *Che cosa ispira gli scettici?* L'*odio* contro i dogmatici — o un bisogno di tranquillità, la stanchezza, come in Pirrone.

I *vantaggi* che si sperarono di ottenere dalla verità erano i vantaggi derivanti dal credere in lei: infatti, di per sé la verità può essere totalmente penosa, dannosa, funesta. Si tornava a combattere la "verità" solo quando ci si riprometteva di ricavare dei vantaggi dalla vittoria — ad esempio, la libertà da un dominatore.

Il metodo della verità *non* fu scoperto a motivo della verità, ma *per motivi di potenza, per la volontà di essere superiori*.

Con che cosa si dimostra la verità? Con l'elemento della sensazione di potenza, con l'utilità, con la sua indispensabilità, *insomma con dei vantaggi* (cioè in base a delle premesse relative a come *dovrebbe* essere la verità affinché noi la riconosciamo). Ma questo è un *pregiudizio*: un segno che non ne va della *verità*...

Che significa ad esempio la "volontà di verità" nei Goncourt? Nei *naturalisti*? Critica della "obiettività".

Perché conoscere? Perché, invece, non ingannarsi? Ciò che si voleva, era sempre la fede — e *non* la verità... La

fede viene ottenuta con mezzi *opposti* a quelli del metodo sperimentale — *anzi, li esclude.*

456.

Oggi, un certo grado di fede basta per attirare una nostra *obiezione* contro ciò che viene creduto — di più: per mettere in dubbio la salute mentale dei credenti.

457.

I martiri. Per combattere ciò che si basa sul rispetto, coloro che l'attaccano devono avere un animo audace, privo di riguardi, perfino impudente... Se si considera che l'umanità da millenni non ha fatto che consacrare degli errori come verità, stigmatizzando ogni loro critica come segno di cattivi sentimenti, ci si deve confessare con tristezza che era necessario un buon numero di *immoralità* per poter dare inizio all'attacco, ossia alla *ragione*... Se questi immoralisti posarono sempre da "martiri della verità", bisogna perdonarglielo: la verità è che furono negatori non per istinto di verità, ma per spirito di dissoluzione, per uno scetticismo empio, per il gusto dell'avventura. In altri casi, sono dei rancori personali a spingerli sul campo dei problemi: combattono dei problemi per aver ragione di individui. Ma è soprattutto la vendetta che è diventata scientificamente utilizzabile: la vendetta di individui oppressi, gente che la verità *dominante* aveva respinto in disparte e schiacciato...

La verità, voglio dire il metodo scientifico, fu utilizzata e promossa da persone che ci scoprirono uno strumento di battaglia — un'arma per *annientare*... Per farsi rispettare come opposizione, inoltre, avevano bisogno di un apparato simile a quello dei loro avversari: sbandierarono il concetto di "verità" senza remore, come facevano i loro nemici — diventarono fanatici, almeno nell'atteggiamento, precisamente perché nessun altro atteggiamento sarebbe stato preso sul serio. Il resto venne fatto dalla persecuzione, dalla passione e dall'insicurezza del perseguitato — l'odio crebbe e quindi diminuirono le pretese di rimanere sul terreno della scienza. Da ultimo tutti quanti vollero avere ragione, in un modo tanto assurdo quanto

quello dei loro avversari... Le parole "*convinzione*", "*fede*", l'orgoglio del martirio — tutte queste sono condizioni sfavorevoli alla conoscenza. Gli avversari delle verità hanno finito per accettare spontaneamente di nuovo, in blocco, la maniera soggettiva di decidere sulla verità, e che consiste nell'operare con atteggiamenti, sacrifici, decisioni eroiche — ossia hanno *prolungato il dominio* del metodo antiscientifico.

Come martiri, compromisero il proprio atto.

458.

Distinzione pericolosa fra "teoretico" e *"pratico"*, ad esempio in Kant, ma anche negli antichi — costoro fanno come se la pura spiritualità ponesse loro i problemi della gnoseologia e della metafisica; e fanno come se, quale che sia la risposta fornita dalla teoria, la pratica dovesse venire giudicata.

Contro la prima tendenza, io rivolgo la mia *psicologia dei filosofi*; il loro calcolo più strano e la loro "spiritualità" restano pur sempre l'ultima pallida traccia di un fatto fisiologico; mancano assolutamente di spontaneità: tutto è istinto, tutto è posto da principio su una via ben determinata...

Contro la seconda tendenza, io chiedo se noi per agire bene conosciamo un altro metodo all'infuori di questo: pensare bene; il pensiero è un'azione, e l'azione presuppone il pensiero. Abbiamo forse la facoltà di giudicare il valore di una condotta di vita diversamente da come giudichiamo il valore di una teoria? Cioè per induzione, operando dei paragoni?... Gli ingenui credono che qui ci troviamo in posizione migliore, che qui sappiamo che cosa sia "buono" — e i filosofi lo ripetono. Noi concludiamo che qui c'è una *fede* e nulla più...

"Si deve agire: *quindi* occorre una norma di condotta": lo dicevano persino gli antichi scettici. L'*urgenza* di una decisione è considerata come un argomento per ritenere *vera* una cosa!

"*Non* si deve agire", dicevano i loro fratelli più coerenti, i buddisti, e inventarono una norma con cui sbarazzarsi dell'azione...

Entrare nei ranghi, vivere come vive l' "*uomo comune*", ritenere giusto e buono ciò che egli ritiene giusto: questo è *assoggettarsi all'istinto del gregge*. Bisogna spingere il proprio coraggio e la propria severità fino al punto di considerare come una *vergogna* una simile soggezione. Non vivere con due diverse misure! Non separare la teoria dalla pratica!

459.

Nulla di ciò che una volta era considerato vero è vero. Ciò che una volta fu proibito perché empio, vietato, spregevole, funesto — tutti questi fiori crescono oggi sull'ameno sentiero della verità.

Tutta questa antica morale non ci importa più: in lei non c'è alcun concetto che meriti ancora stima. Noi l'abbiamo superata — non siamo più tanto rozzi e ingenui da farci per forza ingannare in questo modo... Per dirla con più cortesia: siamo troppo virtuosi...

E se la verità antica era "verità" solo perché la vecchia morale le diceva di sì, perché era lecito dirle di sì, ne segue, inoltre, che non ci rimane neppure un'antica verità... Il nostro *criterio* della verità non è affatto la moralità: noi *confutiamo* un'affermazione dimostrando che dipende dalla morale, che è ispirata da nobili sentimenti.

460.

Tutti questi valori sono empirici e condizionati. Ma chi crede in essi e li venera non *vuole* precisamente riconoscerne tale carattere. Tutti i filosofi credono in questi valori, e una forma della loro venerazione fu lo sforzo di farne delle *verità a priori*. Carattere falsificatore della *venerazione*...

La venerazione è una prova superiore di *onestà* intellettuale; ma in tutta la storia della filosofia *non c'è* onestà intellettuale — c'è, invece, l' "amore del bene"...

L'assoluta *mancanza di metodo* nell'esaminare la grandezza di questi valori; *in secondo luogo*, il rifiuto di esaminare questi valori, di considerarli condizionati. Nei valori morali, tutti gli istinti *antiscientifici* furono presi in considerazione per *escludere* la scienza...

4. *Considerazione conclusiva per la critica della filosofia*

461.

Perché i filosofi sono *calunniatori*? La cieca e perfida ostilità dei filosofi verso i *sensi* — quanta *volgarità* e *perbenismo* c'è in tutto quest'odio!

Il popolo considera sempre un abuso di cui intuisce le conseguenze negative come un'*obiezione* verso chi ne è vittima: tutti i movimenti insurrezionali, nel campo della politica come in quello dell'economia, argomentano sempre così, con la recondita intenzione di rappresentare un *abusus* come necessario e inerente a un principio.

È una storia *penosa*: l'uomo cerca un principio partendo dal quale possa disprezzare l'uomo — scopre un mondo per poter calunniare e insudiciare questo mondo: in realtà, afferra ogni volta il nulla e con il nulla costruisce un "Dio", una "verità", in ogni caso un giudice che condanna *questo* Essere...

Se si vuole una prova della profondità e metodicità con cui i bisogni propriamente *barbarici* dell'uomo cercano soddisfazione anche nel suo stato di docilità e di "civiltà", si considerino i "motivi conduttori" di tutto lo sviluppo della filosofia: si troverà una specie di vendetta contro la realtà, un'insidiosa distruzione dei valori in cui l'uomo vive, un'anima *insoddisfatta* che considera come una tortura lo stato di incivilmento e prova voluttà nello strappare morbosamente tutti i legami che la avvincono a quello.

Nella storia della filosofia *cova* la *collera* contro le premesse della vita, contro i sentimenti del valore della vita, contro il parteggiare per la vita. I filosofi non esitarono mai ad affermare un mondo purché contraddicesse il nostro, purché offrisse un appiglio per calunniarlo. La filosofia fu sinora la grande *scuola della calunnia*; e si è talmente imposta che ancora oggi la nostra scienza, che si spaccia per la portavoce della vita, *accetta* l'atteggiamento fondamentale della calunnia e tratta questo mondo come un mondo apparente, maneggia questa catena di cause come un semplice fenomeno. *Che cos'è* che qui propriamente odia?

Io temo che sia sempre la *Circe dei filosofi*, la morale, che gioca loro il tiro per cui in ogni tempo devono essere

dei calunniatori... I filosofi credettero nelle "verità" morali, trovarono qui i supremi valori — che altro restava loro, se non negare l'esistenza tanto più accanitamente quanto più la comprendevano?... Perché questa esistenza è *immorale*... E questa vita riposa su premesse immorali: e ogni morale *nega* la vita.

Sopprimiamo il mondo vero: per poter fare ciò, dobbiamo abolire quelli che furono sinora i valori supremi, la morale... Basta dimostrare che anche la morale è *immorale*, nel senso in cui l'immoralità fu condannata sino a oggi. Se in questo modo si spezza la tirannide dei valori sinora esistita, noi abbiamo abolito il "mondo vero" e quindi deve seguire da sé un *nuovo ordine dei valori*.

Il mondo apparente e il mondo *inventato* — questa è la contraddizione. Il secondo fu chiamato sinora "mondo vero", "verità", "Dio". Ed è *questo* il mondo che dobbiamo abolire.

LOGICA DELLA MIA CONCEZIONE

1) *La morale come valore supremo* (padrona di *tutte* le fasi della filosofia, persino di quella degli scettici). *Risultato*: questo mondo non vale nulla, non è il "mondo vero".

2) *Che cosa* determina qui il valore supremo? *Che cosa* è propriamente la morale? L'istinto della *décadence*: sono gli esauriti e i diseredati, quelli che in questa maniera *si vendicano*. Dimostrazione *storica*: i filosofi sono sempre *décadents*... Al servizio delle religioni *nichiliste*.

3) L'istinto della *décadence* che si presenta come *volontà di potenza*. Prova: l'assoluta *immoralità* dei *mezzi* in tutta la storia della morale.

In sintesi: tutti i valori supremi finora ammessi sono un caso speciale della volontà di potenza; la morale stessa è un caso speciale della immoralità.

462.

Innovazioni di principio: sostituire completamente i *valori morali* con valori *naturalistici*. Naturalizzare la morale.

Al posto della "sociologia", una *dottrina delle strutture di dominio*.

Al posto della "società", il *complesso culturale*, il *mio* interesse (in primo luogo come un tutto, e quindi nelle sue parti).

Al posto della "teoria della conoscenza", una *dottrina prospettivistica degli affetti* (che comprenda una gerarchia degli affetti).

Gli affetti *trasfigurati*: il loro *ordinamento più alto*, la loro "*spiritualità*".

Al posto della metafisica e della religione, la *dottrina dell'eterno ritorno* (come mezzo di disciplina e di selezione).

463.

Chi ha preparato la mia via: Schopenhauer.

In quale misura approfondii il pessimismo e soltanto scoprendo il suo supremo opposto lo sentii pienamente.

Poi: gli artisti ideali, i rampolli del movimento napoleonico.

Poi: gli Europei più elevati, precursori della *grande politica*.

Poi: i Greci e la loro origine.

464.

Ho nominato i miei manovali e precursori inconsapevoli. Ma dove potrei cercare con qualche speranza il mio genere di filosofi, o almeno cercare soddisfazione al mio *bisogno di nuovi filosofi*? Soltanto là dove domina un modo di pensare *aristocratico*, che crede nella schiavitù e nei molti gradi della dipendenza come alla premessa di ogni cultura alta; dove regni un modo di pensare *creativo*, che non ponga come fine al mondo la felicità del riposo, il "sabato di tutti i sabati", e anche nella pace onori lo strumento di nuove guerre; un modo di pensare che prescriva leggi all'avvenire, che per amore dell'avvenire tratti duramente e tirannicamente se stesso e tutto ciò che è presente; un modo di pensare privo di scrupoli, "immorale", che voglia addestrare alla grandezza in egual modo le buone e le cattive qualità dell'uomo, perché si riconosce la forza di mettere le une e le altre al loro posto — dove le une hanno bisogno delle altre. Ma chi oggi cerchi dei filosofi, quale speranza ha di trovare ciò che cerca? Non è forse

probabile che costui, pure munito della migliore lanterna di Diogene, vada inutilmente in giro giorno e notte? La nostra epoca ha istinti *opposti*: vuole anzitutto e soprattutto le comodità; vuole in secondo luogo la pubblicità e quel grosso baccano da teatranti, quel gran bumbum che risponde al suo gusto da fiera paesana; vuole in terzo luogo che ognuno si prostri con profonda soggezione davanti alla maggiore di tutte le menzogne — questa menzogna si chiama "uguaglianza degli uomini" — e onori esclusivamente le virtù *parificatrici, livellatrici*. Ma questo condanna alla radice il sorgere del filosofo quale io l'intendo, sebbene in tutta innocenza si creda di favorirne la nascita. In realtà, oggi tutto il mondo piange la cattiva sorte riservata una volta ai filosofi, stretti fra i roghi, la cattiva coscienza e un'arrogante sapienza da Padri della chiesa: ma la verità è che appunto allora esistevano condizioni *più favorevoli* per educare una spiritualità potente, vasta, scaltra e temeraria, migliori di quelle che vigono oggi, nella vita odierna. Oggi è un'altra specie di spirito, lo spirito demagogico, lo spirito istrionico, forse anche lo spirito dei castori e delle formiche, la spiritualità del dotto, quella che trova le condizioni più favorevoli per manifestarsi. Ma ancor peggio stanno gli artisti superiori: non periscono forse tutti per mancanza di disciplina interiore? Non vengono più tiranneggiati dall'esterno, con le tavole dei valori assoluti di una chiesa o di una corte: ma così non imparano neanche più a nutrire e crescere il loro "tiranno interiore", la loro *volontà*. E ciò che vale per gli artisti, vale in senso più alto e più funesto per i filosofi. Dove *sono* oggi gli spiriti liberi? Mi si mostri oggi uno spirito libero!

465.

Per "*libertà dello spirito*" io intendo qualcosa di ben determinato: essere cento volte superiori ai filosofi e ad altri apostoli della "verità", grazie alla severità verso se stessi, alla purezza e al coraggio, in virtù di un'inflessibile volontà di dire di no dove il no è pericoloso — io tratto i filosofi sinora esistiti come dei *libertins spregevoli*, nascosti sotto il cappuccio della femmina "verità".

LIBRO TERZO

PRINCIPIO DI UNA NUOVA POSIZIONE DI VALORI

I.

LA VOLONTÀ DI POTENZA COME CONOSCENZA

a) Metodo dell'indagine

466.

Ciò che contraddistingue il secolo XIX non è la vittoria della scienza, ma il trionfo del metodo scientifico sulla scienza.

467.

La *storia del metodo scientifico* fu intesa da Auguste Comte quasi come se fosse la filosofia stessa.

468.

I grandi *metodologi*: Aristotele, Bacone, Cartesio, Auguste Comte.

469.

Le scoperte più preziose vengono fatte per ultime: ma queste sono i *metodi*.

Tutti i metodi, tutte le premesse della nostra scienza odierna si attirarono per millenni il più profondo disprezzo: per colpa loro si veniva *esclusi* dal commercio con la gente per bene — si passava per "*nemici di Dio*", per spregiatori del supremo ideale, per "ossessi".

Abbiamo avuto contro di noi tutto il *pathos* dell'umanità — il nostro concetto di ciò che deve essere la "verità", di ciò che deve essere il servizio della verità, la nostra oggettività, il nostro metodo, le nostre maniere tacite,

prudenti, diffidenti sono state considerate del tutto *spregevoli*... In fondo, fu un gusto estetico quello che ha più a lungo ostacolato l'umanità: questa credeva nell'effetto pittoresco della verità, esigeva che colui che sa agisca fortemente sulla fantasia.

In apparenza, si è giunti a un *contrasto*, si è fatto un *salto*: ma in realtà quella educazione per mezzo di iperboli morali ha preparato passo a passo quel *pathos più moderato* che prese corpo con il nome di carattere scientifico...

La coscienziosità nelle piccole cose, l'autocontrollo dell'uomo religioso furono una propedeutica al carattere scientifico: soprattutto l'atteggiamento del *prendere sul serio i problemi*, anche facendo astrazione dal vantaggio personale che ne deriva per l'individuo...

b) Il principio della gnoseologia

470.

Profonda avversione a riposare in maniera definitiva in una visione d'insieme del mondo. Fascino della mentalità opposta: non lasciarsi sottrarre lo stimolo del carattere enigmatico.

471.

L'ipotesi che in fondo le cose vadano in modo tanto morale che la ragione umana conservi i suoi diritti, è un'ingenuità e una presupposizione perbenistica, l'effetto della credenza nella veracità di Dio — di Dio pensato come creatore delle cose. E i concetti come eredità di una preesistenza in un aldilà.

472.

Contraddizione dei pretesi "fatti della coscienza". L'osservazione è mille volte più difficile, l'errore è forse condizione dell'osservazione in generale.

473.

L'intelletto non può criticare se stesso, appunto perché non può venire paragonato con intelletti foggiati diversa-

mente e perché la sua facoltà conoscitiva si manifesterebbe soltanto al cospetto della "vera realtà", ossia perché, per criticare l'intelletto, dovremmo essere creature superiori, fornite di una "conoscenza assoluta". Ciò presupponeva già che, al di fuori di tutte le forme prospettivistiche di considerazione e di assimilazione operata dai sensi e dallo spirito, *ci fosse qualcosa*, un "in sé". Ma la deduzione psicologica della fede nelle *cose* ci vieta di parlare di "cose in sé".

474.

Che tra soggetto e oggetto si instauri una sorta di rapporto di adeguazione; che l'oggetto sia qualcosa che *guardato dall'interno* sarebbe soggetto è un'invenzione dabbene che, a mio parere, ha fatto il suo tempo. Quante siano le cose di cui noi diventiamo in genere consapevoli dipende interamente dalla grossolana utilità della consapevolezza: e questa ristretta prospettiva della consapevolezza ci permetterebbe di pronunciare sul "soggetto" e sull'"oggetto" proposizioni che toccano la realtà!

475.

Critica della filosofia recente: punto di partenza difettoso, quasi ci fossero "fatti di coscienza" — e non ci fosse un fenomenismo dell'autoosservazione.

476.

"Coscienza" — quanto è superficiale la rappresentazione rappresentata, la volontà rappresentata, il sentimento rappresentato (*quello noto solo a noi*)! È "fenomeno" anche il nostro mondo *interiore*!

477.

Io tengo per ferma la fenomenicità, anche del mondo *interiore*: tutto ciò di cui diventiamo *consapevoli* è anzitutto completamente messo in ordine, semplificato, schematizzato, interpretato; il processo *reale* della "percezione" interiore, il *nesso causale* fra pensieri, sentimenti, desideri, fra soggetto e oggetto ci è assolutamente nasco-

sto — e forse è una pura immaginazione. Questo "mondo apparente *interiore*" è posto nelle medesime forme e tradotto con i medesimi procedimenti con cui è trattato il mondo "esterno". Noi non ci imbattiamo mai in "fatti"; piacere e dispiacere sono fenomeni dell'intelletto tardivi e derivati...

La "causalità" ci sfugge; l'ammettere un vincolo immediato causale fra i pensieri, come fa la logica, è *conseguenza* di una osservazione del tutto grossolana e goffa. *Tra* due pensieri svolgono il loro gioco *tutti gli affetti possibili*: ma i movimenti sono troppo rapidi, perciò *non* li *riconosciamo*, li *neghiamo*...

Il "pensare" nel modo stabilito dai teorici della conoscenza non esiste affatto: è una finzione del tutto arbitraria, ottenuta ponendo in risalto un elemento del processo e sottraendo tutti gli altri, è un preparato artificioso inventato per capirsi...

Lo "spirito": *una cosa che pensa*; e, se è possibile, "lo spirito assoluto, schietto, puro" — questa concezione è una seconda conseguenza derivata da un'autoosservazione erronea, che crede nel "pensiero"; qui viene *anzitutto* immaginato un atto che non ha luogo, "il pensiero", e *poi* si immagina un sostrato, un soggetto in cui ha origine ogni atto di questo pensiero, e nient'altro: cioè, *tanto l'azione quanto il suo autore sono fittizi.*

478.

Non si deve cercare il fenomenismo nel posto sbagliato: nulla è più fenomenico (o più chiaro), nulla è tanto *illusorio* quanto questo mondo interiore che noi osserviamo col famoso "senso interno".

Abbiamo creduto che la volontà fosse una causa, fino al punto di introdurre secondo la nostra esperienza personale una causa nel divenire (ossia, di considerare l'intenzione come causa degli eventi).

Noi crediamo che i pensieri che si succedono in noi stiano fra loro in un qualche rapporto causale: il logico soprattutto, che in effetti parla di casi che nella realtà non si verificano mai, si è assuefatto al pregiudizio secondo cui i pensieri *causano* pensieri.

Noi crediamo — e anche i nostri filosofi credono ancora — che piacere e dolore siano causa di reazioni, che il senso del piacere e del dolore sia quello di dare occasione a delle reazioni. Per millenni il piacere e il desiderio di evitare il dispiacere furono postulati come *motivi* di ogni azione. Riflettendo un po', potremmo ammettere che tutto continuerebbe a svolgersi secondo il medesimo concatenamento di cause ed effetti anche se mancassero gli stati di "piacere e dolore": ci si inganna, semplicemente, se si sostiene che piacere e dolore siano causa di qualcosa — sono *fenomeni collaterali* la cui finalità è affatto diversa da quella di provocare reazioni; sono già effetti, entro un processo di reazione già avviato...

Insomma: tutto ciò di cui diventiamo consapevoli è un fenomeno finale, una conclusione — e non causa nulla; ogni successione nella coscienza è completamente atomistica. E noi abbiamo cercato di comprendere il mondo concependolo nella maniera *opposta* — come se nulla agisse e fosse fuorché il pensare, il sentire, il volere...

479.

Il fenomenismo del "mondo interiore". Si dà un'*inversione cronologica* per cui la causa accede alla coscienza dopo l'effetto. Abbiamo imparato che il dolore viene proiettato in un punto del corpo, senza che abbia qui la sua sede.

Abbiamo imparato che la sensazione, che ingenuamente è ritenuta condizionata dal mondo esterno, è invece condizionata dal mondo interiore; che ogni vera azione del mondo esterno si svolge sempre in modo inconsapevole... Il frammento di mondo esterno del quale prendiamo coscienza è nato in seguito all'effetto esercitato dall'esterno su di noi e successivamente viene proiettato come "causa" di quell'effetto...

Nel fenomenismo del "mondo interiore" noi capovolgiamo la cronologia di causa ed effetto. Il fatto fondamentale della "esperienza interiore" è questo: la causa viene immaginata dopo che l'effetto ha avuto luogo...

Lo stesso vale anche per la successione dei pensieri: cerchiamo il motivo di un pensiero prima ancora che questo

pensiero sia diventato cosciente per noi, e così accedono alla coscienza prima il motivo e poi la sua conseguenza... Tutto il nostro sognare è l'interpretazione di sentimenti complessivi come possibili cause; e in modo tale che uno stato diventa cosciente solo quando è entrata nella coscienza la catena causale inventata per interpretarlo.

Tutta l'"esperienza interiore" è fondata su questo: si cerca e si rappresenta una causa dell'eccitamento dei centri nervosi — e precisamente la causa trovata accede alla coscienza; questa causa non è assolutamente adeguata alla causa vera: è un andare a tentoni basandosi sulle precedenti "esperienze interne", cioè sulla memoria. Ma la memoria conserva anche l'abitudine delle vecchie interpretazioni, cioè della falsa causalità — cosicché l'"esperienza interiore" in sé deve soltanto sopportare le conseguenze di tutte le precedenti finzioni causali erronee. Il nostro "mondo esterno", quale lo proiettiamo in ogni momento, è indissolubilmente mescolato e legato al vecchio errore della causa: lo interpretiamo in base allo schematismo della "cosa"...

L'"esperienza interiore" accede alla nostra coscienza solo dopo che ha trovato una lingua che sia *compresa* dall'individuo; ciò significa la traduzione di uno stato in stati a lui *più noti*.

"Comprendere" significa molto semplicemente poter esprimere una cosa nuova nella lingua di cose vecchie, conosciute. Ad esempio: "io mi sento male" — un simile giudizio presuppone una *grande e matura neutralità dell'osservatore*; l'ingenuo dice sempre: questo e questo fanno sì che io mi senta male — si darà ragione del suo sentirsi male solo quando vedrà una ragione per sentirsi male...

Questo, io lo chiamo *mancanza di filologia*: il poter leggere un testo *come testo*, senza mescolarvi un'interpretazione, è la forma più tardiva della "esperienza interiore" — forse è una forma che a stento è possibile...

480.

Non c'è né "spirito", né ragione, né pensiero, né coscienza, né anima, né volontà, né verità: tutte finzioni inutilizzabili. Non si tratta di "soggetto e oggetto", ma di

una determinata specie animale che prospera soltanto a condizione di una relativa *esattezza* e soprattutto di una relativa *regolarità* delle sue percezioni (in modo da poter capitalizzare l'esperienza)...

La conoscenza lavora come *strumento* della potenza. Quindi, è evidente che aumenta col crescere della potenza...

Senso della "conoscenza": come per le nozioni di "bene" e di "bello", il concetto va preso in senso strettamente e rigorosamente antropocentrico e biologico. Affinché una determinata specie si conservi, e cresca in potenza, deve abbracciare nella sua concezione della realtà tante cose calcolabili e costanti da potervi costruire sopra uno schema della propria condotta. L'*utilità per la conservazione* — e *non* un bisogno, teoricamente astratto, di non venir ingannati — è il motivo soggiacente allo sviluppo degli organi della conoscenza... Questi si sviluppano in modo che l'osservazione condotta per il loro tramite basti a conservarci. In altri termini: la *misura* della volontà di sapere è proporzionale alla crescita della *volontà di potenza* della specie: una specie si impadronisce di molta realtà *per diventarne padrona, per prenderla al proprio servizio.*

c) La credenza nell'"io". Il soggetto

481.

Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni dicendo "ci sono soltanto fatti", io direi: no, appunto i fatti non esistono, esistono solo interpretazioni. Non possiamo stabilire nessun fatto "in sé": forse è assurdo il volere qualcosa del genere.

Voi dite: "tutto è *soggettivo*"; ma già questo è una *interpretazione*. Il "soggetto" non è un che di dato, ma un che di immaginato in aggiunta, di posto sullo sfondo. E infine, è necessario porre anche un interprete dietro l'interpretazione? Già questo è immaginazione poetica, ipotesi.

Nella misura in cui la parola "conoscenza" ha in genere un senso, il mondo è conoscibile; ma lo si può *interpretare* in altro modo: esso non ha un senso dietro di sé, ma innumerevoli sensi. "Prospettivismo."

Sono i nostri bisogni *che interpretano il mondo*: i nostri istinti, il loro pro e contro. Ogni istinto è una sorta di avidità di potenza, ognuno ha la sua prospettiva che vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri.

482.

Noi mettiamo una parola lì dove comincia la nostra ignoranza, dove non possiamo vedere più in là: ad esempio, la parola "io", la parola "fare", la parola "patire" — queste sono forse le linee dell'orizzonte della nostra conoscenza, ma non sono "verità".

483.

L'io viene posto dal pensiero; ma finora si credeva, come crede il popolo, che nell' "io penso" ci fosse alcunché di immediatamente certo e che questo "io" fosse la *causa* data del pensiero, in base alla quale, per analogia, comprenderemmo tutti gli altri rapporti di causalità. Per quanto questa finzione possa essere abituale e irrinunciabile, *questi* suoi caratteri da soli non provano ancora nulla contro il fatto che sia una finzione: una credenza può essere una condizione della vita e *tuttavia* essere *falsa*.

484.

"Si pensa: *di conseguenza* c'è qualcosa che pensa": così conclude l'argomentazione di Cartesio. Ma questo è un porre la nostra credenza nel concetto di sostanza come "vera *a priori*". Dire che, se si pensa, deve esserci qualcosa "che pensi" è semplicemente una formula della nostra abitudine grammaticale, che assegna a un'azione un autore. In breve, qui si enuncia già un postulato logico-metafisico — non si fa una semplice *constatazione*... Sulla via di Cartesio *non* si giunge a una certezza assoluta, ma soltanto al fatto di una credenza molto forte.

Se si riduce quella proposizione a quest'altra: "si pensa, di conseguenza ci sono pensieri", si ha una semplice tautologia che non tocca precisamente ciò che è in questione, cioè la "*realtà* del pensiero" — ossia, in questa forma non si può rifiutare l' "apparenza" del pensiero. Ma

ciò che Cartesio *voleva* è questo: che il pensiero non abbia soltanto una *realtà apparente*, ma una realtà *in sé*.

485.

Il concetto di *sostanza* deriva dal concetto di *soggetto*, e *non* viceversa! Se noi rinunciamo all'anima, al "soggetto", manca il presupposto per avere una "sostanza" in generale. Si ottengono *gradi dell'essere*, si perde l'*Essere*.

Critica della "*realtà*": dove conduce il "*di più o di meno di realtà*", la gradazione dell'essere in cui crediamo?

Il grado in cui *sentiamo la vita e la potenza* (logica e connessione di ciò che abbiamo vissuto) ci dà la misura dell'"essere", della "realtà", della non-apparenza.

Soggetto: qui opera la terminologia della nostra credenza in un'unità fra tutti i diversi momenti del supremo sentimento della realtà: noi comprendiamo questa credenza come *effetto* di una causa — crediamo nella nostra credenza fino al punto di immaginare per amor suo la "verità", la "realtà", la "sostanzialità" in generale. "Soggetto" è fingere che molti nostri stati *uguali* siano l'effetto di un sostrato: ma *noi* abbiamo prima *creato* la "uguaglianza" di questi stati: il *dato di fatto* è il *rendere uguali* e *sistemare* questi stati, *non* la loro uguaglianza (anzi, l'uguaglianza va *negata*).

486.

Bisognerebbe *sapere* che cosa sia *essere* per poter *decidere* se questa o quella cosa sia reale (ad esempio, i "fatti della coscienza"); e così pure che cosa sia *certezza*, che cosa *conoscenza*, e simili. Ma poiché *non* lo sappiamo, una critica della facoltà conoscitiva è assurda: come potrebbe lo strumento criticare se stesso, mentre per farlo non può usare che *se stesso*? Non può nemmeno definirsi da sé!

487.

La filosofia non deve forse necessariamente finire per mettere in luce tutte le premesse su cui riposa il movimento della *ragione*? Mettere in luce la nostra *credenza nell'io*, come una sostanza, come l'unica realtà, in base alla

quale accordiamo in generale una realtà alle cose? Il più antico "realismo" viene finalmente alla luce: nel momento stesso in cui tutta la storia religiosa dell'umanità si riconosce come storia delle superstizioni sull'anima. *Qui c'è una barriera*: il nostro stesso pensiero implica quella credenza (con le sue distinzioni di sostanza, accidente; azione, autore ecc.); lasciarla perdere significa non poter più pensare.

Ma che una fede, per necessaria che sia alla conservazione della creatura, non abbia nulla a che fare con la verità, lo si riconosce ad esempio da questo: noi *dobbiamo per forza* credere nel tempo, nello spazio e nel movimento, ma non ci sentiamo costretti ad ammettere che queste siano realtà assolute.

488.

Deduzione psicologica della nostra credenza nella ragione. Il concetto di "realtà", di "essere", è ricavato dal nostro *sentire* il "soggetto".

"Soggetto": interpretato partendo da noi, così che l'io è considerato come soggetto, come causa di ogni azione, come *autore*.

I postulati logico-metafisici, la credenza in sostanza, accidente, attributo ecc., trovano la loro forza di persuasione nell'abitudine di considerare tutto ciò che facciamo come conseguenza della nostra volontà — così che l'io, in quanto sostanza, non scompare nella molteplicità dei mutamenti. *Ma non esiste una volontà.*

Noi non possediamo categorie per cui ci sarebbe lecito separare un "mondo in sé" da un mondo come apparenza. Tutte le nostre *categorie razionali* hanno origine nei sensi: sono dedotte dal mondo empirico. "L'anima", "l'io" — la storia di questi concetti mostra che anche qui ha luogo la scissione più antica ("respiro", "vita")...

Se non c'è nulla di materiale, non c'è neppure nulla di immateriale. Il concetto non *contiene* più nulla...

Non ci sono soggetti-"atomo". La sfera di un soggetto *cresce* o *diminuisce* costantemente; il centro del sistema *si sposta* continuamente; se il sistema non riesce a organizzare la massa che ha assimilato, si scinde. D'altro lato, può

trasformare in suo funzionario un soggetto più debole, senza annientarlo, e formare con lui, entro certi limiti, una nuova unità. Non c'è una "sostanza", ma piuttosto qualcosa che di per sé aspira a rafforzarsi, e che si vuole "conservare" solo indirettamente (vuole *superarsi*).

489.

Tutto ciò che accede alla coscienza come una "unità" è già enormemente complicato: noi non abbiamo mai altro che una *parvenza di unità*.

Il fenomeno del *corpo* è il più ricco, chiaro e comprensibile dei fenomeni: dargli la precedenza metodicamente, senza stabilire il suo significato ultimo.

490.

Ammettere *un soggetto* non è forse necessario; forse è altrettanto lecito supporre una molteplicità di soggetti, il cui gioco d'insieme e la cui lotta stanno alla base del nostro pensiero e in generale della nostra coscienza. Una specie, forse, di *aristocrazia* di "cellule" in cui riposa la potenza? Certamente *pares*, avvezze a dominare insieme e capaci di comandare di concerto?

Le mie ipotesi: il soggetto come molteplicità.

Il dolore è intellettuale e dipende dal giudizio di "dannosità": è proiettato.

L'effetto è sempre "inconsapevole": la causa dedotta e rappresentata viene proiettata, *segue* in ordine di tempo.

Il piacere è una specie del dolore.

L'unica *forza* che esista è della stessa specie della forza della volontà: un comandare ad altri soggetti, i quali in seguito si trasformano.

La costante transitorietà e fugacità del soggetto, "anima mortale".

Il *numero* come forma di prospettiva.

491.

La credenza nel corpo è più fondamentale della fede nell'*anima*: quest'ultima è sorta in seguito all'osservazione antiscientifica delle aporie del corpo (qualcosa che abbandona il corpo; credenza nella *verità* del *sogno*).

492.

Punto di partenza: dal *corpo* e dalla fisiologia: perché? Otteniamo la rappresentazione corretta di quale sia la nostra unità soggettiva, cioè di reggitori di una comunità (non di "anime", o "forze vitali"), nonché della dipendenza di questi governanti dai governati e dalle condizioni della gerarchia e della divisione del lavoro come possibilità, a un tempo, dei singoli e del tutto. Come le unità viventi nascano e muoiano continuamente, come al "soggetto" non spetti l'eternità; la lotta si manifesta anche nell'obbedire e nel comandare; una determinazione fluida dei confini della potenza fa parte della vita. Quella certa *ignoranza* in cui il governante è tenuto circa i singoli provvedimenti, e perfino sulle perturbazioni della comunità, fa parte delle condizioni in cui si può essere governati. In breve: noi otteniamo di apprezzare anche il *non-sapere*, il vedere le cose all'ingrosso e grossolanamente, il falsificare e il semplificare, la prospettiva. Ma la cosa più importante è questa: noi comprendiamo il dominatore e i suoi sudditi come se fossero *della medesima specie*, come se tutti sentissero, volessero, pensassero — e dovunque vediamo o indoviniamo un movimento del corpo impariamo a concludere che esiste una vita soggettiva e invisibile che gli è propria. Il movimento è un simbolo per l'occhio; accenna al fatto che qualche cosa fu sentita, voluta, pensata.

Interrogare direttamente il soggetto circa il soggetto, ogni autorispecchiamento dello spirito è pericoloso, perché interpretarsi erroneamente può essere utile e importante per l'attività del soggetto. Perciò interroghiamo il corpo e respingiamo la testimonianza dei sensi fattisi più acuti: se si vuole, stiamo a vedere se gli stessi sudditi non possano entrare in rapporto con noi.

d) Biologia dell'impulso conoscitivo. Il prospettivismo

493.

La verità è quel genere di errore senza di cui un determinato genere di esseri viventi non potrebbe vivere. Alla fine, decide il valore per la vita.

494.

È improbabile che il nostro "conoscere" possa andare al di là dello stretto necessario per la conservazione della vita. La morfologia ci mostra come i sensi e i nervi, nonché il cervello, si sviluppino proporzionalmente alla difficoltà di nutrirsi.

495.

"Il senso della verità", se respingiamo la moralità del "non mentire", deve legittimarsi davanti a un altro tribunale — cioè in quanto mezzo della conservazione dell'uomo, come *volontà di potenza*.

Così pure il nostro amore per il bello, che è la *volontà formatrice*. Questi due sensi sono affini: il senso della realtà è il mezzo per acquistare la potenza sufficiente a foggiare le cose a piacer nostro. Il piacere di formare e trasformare — un piacere primordiale! Noi possiamo *capire* solamente un mondo che noi stessi abbiamo *fatto*.

496.

Della *molteplicità* della conoscenza. Rintracciare la *propria* relazione con molte altre cose (oppure la relazione con il genere): come fa, questo, a essere "conoscenza dell'altro"? Il modo di conoscere e di riconoscere è anch'esso soggetto alle condizioni dell'esistenza; se ne conclude che non ci possono essere altre specie di intelletto (per noi) tranne quella che ci conserva: conclusione troppo affrettata. Questa condizione *effettiva* è forse *accidentale* e forse per niente necessaria.

Il nostro apparato conoscitivo non è *indirizzato* verso la "conoscenza".

497.

Le "verità" aprioristiche più facilmente credute sono per me *ipotesi ammesse fino a prova contraria*: ad esempio, la legge di causalità; sono abitudini a credere alquanto esercitate, che fanno tutt'uno con noi, tanto che il *non* credere *in esse* rovina il genere umano. Ma sono forse per questo verità? Quale conclusione! Come se la verità si dimostrasse col fatto che l'uomo continua a esistere!

498.

In quale misura anche il nostro *intelletto* deriva da condizioni d'esistenza. Noi non lo avremmo se non ne avessimo *bisogno*, e non lo avremmo *quale è* se non avessimo bisogno di averlo così, se potessimo vivere anche diversamente.

499.

Allo stadio primitivo (pre-organico), "pensare" è *imporre forme*, come nel caso dei cristalli. Nel *nostro* pensiero l'*essenziale* è inserire ordinatamente nuovo materiale in schemi vecchi (un letto di Procuste), *rendere* uguale il nuovo.

500.

Le percezioni dei sensi proiettate "all'esterno": "interno" ed "esterno" — qui comanda il *corpo*?

La stessa forza identificatrice e ordinatrice che domina nell'idioplasma domina anche quando ci incorporiamo il mondo esterno; le percezioni dei nostri sensi sono già il *risultato* di questa *assimilazione* e di questo *livellamento* che si orientano su *tutto* il passato che è in noi: non seguono immediatamente alla "impressione".

501.

Ogni pensare, giudicare, percepire, in quanto è un *paragonare*, ha come premessa un "*considerare* uguale", e ancor prima un *rendere* uguale. Questo livellare è lo stesso che, per l'ameba, assimilare la materia di cui si appropria.

Il ricordo sopravviene più tardi, poiché in questo caso l'impulso a rendere tutto uguale appare già *domato*: si conserva la differenza. Ricordare come rubricare e immagazzinare, attivamente — ma chi è attivo?

502.

Relativamente alla *memoria* dobbiamo imparare tutto da capo. Qui si cela la massima seduzione: ammettere un'"anima" che fuori da ogni tempo riproduce, ricono-

sce di nuovo ecc. Ma ciò che abbiamo già vissuto continua a vivere "nella memoria"; io non posso impedire che "ritorni", qui la volontà è inefficace, come nel sopraggiungere di ogni pensiero. Succede qualcosa di cui io divento consapevole: ora succede alcunché di simile — chi lo provoca? Chi lo ridesta?

503.

L'intero apparato della conoscenza è un apparato per astrarre e semplificare — non orientato verso la conoscenza, ma verso il *dominio* sulle cose: "scopo" e "mezzo" sono tanto lontani dall'essenza quanto i "concetti". Con lo "scopo" e con i "mezzi" ci si impadronisce del processo (si *inventa* un processo che si può afferrare), ma con i "concetti" ci si impadronisce delle "cose" che formano il processo.

504.

La coscienza: incomincia in modo esteriore, come coordinazione e accesso alla coscienza delle "impressioni"; in origine è lontanissima dal centro biologico dell'individuo; è però un processo che si approfondisce, si interiorizza, si avvicina costantemente a quel centro.

505.

Le nostre percezioni, quali noi le comprendiamo: ossia la somma di tutte *quelle* percezioni, il cui *diventare coscienti* fu utile ed essenziale per noi e per tutto il processo organico che ci precedette: quindi, non tutte le percezioni in generale (ad esempio, non quelle elettriche). Ciò significa: noi abbiamo *sensi* soltanto per un insieme selezionato di percezioni — di quelle a cui dobbiamo essere adeguati per poterci conservare. *La coscienza esiste nella misura in cui è utile*. Non c'è dubbio che tutte le percezioni dei sensi si realizzano tramite *giudizi di valore* (utile e dannoso — quindi, piacevole o spiacevole). Il singolo colore esprime pure un valore per noi (sebbene noi lo riconosciamo di rado, o solo dopo una lunga ed esclusiva azione di quel medesimo colore: ad esempio, il carcerato, o il pazzo). Così

anche gli insetti reagiscono diversamente a diversi colori: alcuni amano certi colori, come le formiche.

506.

In primo luogo le immagini: spiegare come le immagini sorgano nello spirito. Poi le *parole*, applicate alle immagini. Da ultimo i concetti, possibili soltanto se ci sono parole — riassumere molte immagini in una cosa che non si può vedere ma che si può udire (la parola). Quella piccola emozione che sorge con la "parola", ossia con la visione di immagini simili per cui esiste una parola sola — questa debole emozione è il tratto comune, la base del concetto. Il fatto fondamentale è questo: delle deboli sensazioni vengono considerate uguali, vengono sentite *come identiche*. Di qui la confusione tra due sensazioni molto vicine nel *constatare* tali sensazioni; ma chi constata? Il *credere* è il tratto primordiale già in ogni impressione dei sensi: una specie di dire di sì è la *prima* attività intellettuale! All'inizio c'è un "tenere per vero"! Resta da spiegare come sia nato un "tenere per vero"! Che tipo di sensazione sta *dietro* al "vero"?

507.

La *valutazione* "io credo che questo e quest'altro sia così" come *essenza* della "*verità*". Nelle *valutazioni* si manifestano *condizioni di conservazione e di crescita*. Tutti i nostri *organi* e *sensi volti alla conoscenza* si sono sviluppati soltanto in vista delle condizioni di conservazione e di crescita. Il *fidarsi* della ragione e delle sue categorie, della dialettica, quindi l'*attribuire valore* alla logica, dimostra soltanto la loro *utilità*, provata dall'esperienza, per la vita: *non* la loro "verità".

Che debba esistere una massa di *credenze*; che sia concesso di *giudicare*; che *manchi* il dubbio riguardo a tutti i valori essenziali: ecco le premesse di ogni vivente e della sua vita. Quindi è necessario che qualcosa *debba* essere tenuto per vero — ma *non* che qualcosa *sia vero*.

"Il mondo vero e quello *apparente*": questo contrasto lo riconduco a *rapporti di valore*. Noi abbiamo proiettato le *nostre* condizioni di conservazione facendone dei *predi-*

cati dell'essere in generale. Dal fatto che dobbiamo perseverare nella nostra fede per prosperare abbiamo concluso che il mondo "vero" non è mutevole e in divenire, bensì è un mondo *che è.*

e) Il sorgere della ragione e della logica

508.

In origine era il caos delle rappresentazioni. Le rappresentazioni che si accordavano fra loro restavano; il maggior numero periva — e perisce.

509.

Il territorio dei desideri, su cui è maturata la *logica*: sullo sfondo di istinti gregari. Ammettere che si diano casi uguali presuppone l'"anima uguale per tutti": *allo scopo di intendersi e di dominare.*

510.

Per la nascita della logica. La disposizione fondamentale a *rendere* e a *vedere uguali* le cose viene modificata e tenuta a freno dall'utilità e dal danno, dal *successo* buono o cattivo: si realizza un adattamento, un livello più moderato su cui quella disposizione può soddisfarsi senza negare al contempo la vita e metterla in pericolo. Questo processo risponde perfettamente a quel processo esteriore, meccanico (che ne è il simbolo) per il quale il *plasma* assimila continuamente ciò di cui si appropria e lo ordina nelle sue forme e nelle sue serie.

511.

Uguaglianza e somiglianza.

1) L'organo più grossolano vede molta uguaglianza apparente.

2) Lo spirito *vuole* uguaglianza, vuole cioè sussumere in una serie già esistente un'impressione dei sensi: così come il corpo *assimila* materia inorganica.

Per comprendere la *logica*:

la volontà di uguaglianza è volontà di potenza;
la *credenza* che qualche cosa sia così o così (l'essenza del *giudizio*) è la conseguenza di una volontà che le cose *debbano* essere uguali quanto più è possibile.

512.

La logica è legata a questa condizione: *supporre che si diano casi identici*. Effettivamente, per pensare e argomentare logicamente *bisogna* innanzitutto fingere che *questa* condizione sia adempiuta. Ossia: la volontà di *verità logica* può realizzarsi soltanto dopo che sia intrapresa una sistematica *falsificazione* di tutto ciò che avviene. Da ciò risulta che qui domina un impulso capace di usare entrambi i mezzi: prima, della falsificazione, e poi della imposizione di un unico punto di vista; la logica *non* deriva dalla volontà di verità.

513.

La forza inventiva che ha escogitato le categorie lavorava al servizio del bisogno, ossia del bisogno di sicurezza, di essere rapidamente compresi sulla base di segni e di suoni, di abbreviazioni: per "sostanza", "soggetto", "oggetto", "essere", "divenire" non si tratta di verità metafisiche. Furono i potenti che resero legge i nomi delle cose; e, fra i potenti, i maggiori artisti dell'astrazione furono quelli che crearono le categorie.

514.

Una morale, un modo di vita *provato* da una lunga esperienza e un lungo esame, finisce per presentarsi alla coscienza come una legge, come *dominante*... E con essa entra nella coscienza tutto l'insieme dei valori e degli stati psicologici affini: diventa venerabile, inattaccabile, sacra, veritiera; è proprio del suo sviluppo il fatto che la sua origine venga *dimenticata*... È segno che è diventata padrona...
La stessa cosa potrebbe essere avvenuta con le *categorie della ragione*: queste potrebbero essersi dimostrate vere, tra molti tentativi e brancolamenti, grazie alla loro relativa utilità... Venne un momento in cui gli uomini le rias-

sunsero, le portarono come un tutto alla propria coscienza — e in cui furono *comandate*, cioè agirono *come se comandassero*... Da allora valsero come degli *a priori*, situati al di là dell'esperienza, indimostrabili. Eppure, forse, non esprimevano altro che una determinata conformità ai fini della razza e della specie — semplicemente, la loro utilità è la loro "verità".

515.

Non "conoscere", ma schematizzare, imporre al caos tanta regolarità e tante forme, quanto basta per soddisfare il nostro bisogno pratico.

Nella formazione della ragione, della logica, delle categorie, il bisogno è stato il criterio determinante: il bisogno non di "conoscere", ma di sussumere, di schematizzare, al fine di intendersi e di calcolare... Il mettere in ordine, il ridurre con l'immaginazione alla somiglianza e all'uguaglianza — lo stesso processo che percorre ogni impressione dei sensi è lo sviluppo della ragione! Qui non ha lavorato un'"idea" preesistente, ma l'utilità, il fatto che le cose diventino per noi calcolabili e maneggiabili soltanto quando le vediamo grossolanamente eguagliate fra loro... La *finalità* nella ragione è un effetto, non una causa; in ogni altra specie di ragione, alla quale spingono impulsi continui, la vita fallisce — se ne perde lo sguardo d'insieme, diventa troppo varia.

Le categorie sono "verità" solo nel senso che condizionano la nostra vita: in modo simile a quello per cui lo spazio euclideo è una "verità" condizionante. (Parlando fra me e me: poiché nessuno sosterrà la necessità che esistano uomini retti, la ragione, come lo spazio euclideo, è una semplice idiosincrasia di determinate specie animali, una idiosincrasia accanto a molte altre...)

La costrizione soggettiva — qui, quella che vieta la contraddizione — è una costrizione biologica; l'istinto dell'utilità che ci fa ragionare come ragioniamo sta nel nostro corpo, noi *siamo* quasi questo istinto... Ma quale ingenuità ravvisarvi una prova del fatto che noi qui possederemmo una "verità in sé"...

Il non poter contraddire dimostra un'incapacità, non una "verità".

516.

Noi non riusciamo ad affermare e negare una medesima cosa: questa proposizione esprime un dato di esperienza soggettivo, non esprime alcuna "necessità", *ma soltanto un'incapacità*.

Se, secondo Aristotele, il *principio di contraddizione* è il più certo di tutti i principi, se è l'ultimo e il più profondo, quello a cui si riportano tutte le dimostrazioni, se contiene il principio di tutti gli altri assiomi — tanto più rigorosamente si dovrebbe considerare quali affermazioni in fondo già *presupponga*. O con esso si afferma qualche cosa riguardo al reale, all'esistente, come se questo ci fosse già noto per altre vie, cioè sapessimo che ci risulta *impossibile* attribuirgli predicati opposti. O quel principio vuol dire: al reale, all'esistente non si *debbono* attribuire predicati opposti. In tal caso la logica sarebbe un imperativo che comanda *non* di procedere verso la conoscenza del vero, ma di stabilire e ordinare un mondo che *per noi deve chiamarsi vero*.

In breve, il problema resta aperto: gli assiomi logici sono adeguati alla realtà, o sono criteri e mezzi onde *creare* anzitutto per noi il reale, il concetto di "realtà?"... Per poter affermare la prima si dovrebbe, come abbiamo detto, conoscere già l'essere; mentre non ci troviamo affatto in questa condizione. Quindi la proposizione non contiene alcun *criterio della verità*, ma un *imperativo* rivolto a ciò che *deve valere come vero*.

Posto che non esista un A identico a sé, quale è ipotizzato da ogni proposizione della logica (e anche della matematica), allora questo A sarebbe già una *parvenza*, la logica avrebbe per presupposto un mondo semplicemente *apparente*. In realtà, noi crediamo a quella proposizione sotto l'impressione dell'infinita empiria che sembra *confermarla* continuamente. La "cosa": ecco il vero sostrato di A: *la nostra credenza nelle cose* è la premessa della credenza nella logica. L'A della logica è, come l'atomo, una successiva ricostruzione della "cosa"... Se non comprendiamo questo e facciamo della logica un criterio *del vero essere*, ci troviamo già sulla via che ci porterà ad ammettere la realtà di tutte quelle ipostasi: sostanza, predicato,

oggetto, soggetto, azione ecc.; ossia, concepiremo un mondo metafisico, un "mondo vero" (*ma questo è ancora una volta il mondo apparente...*).

Gli atti di pensiero più originari, l'affermare e il negare, il tenere o non tenere per vero, in quanto presuppongono non solo un'abitudine, ma un *diritto* a tener qualcosa per vero o per falso, sono già dominati dalla credenza secondo cui *per noi esiste la conoscenza, il giudicare può realmente raggiungere la verità* — insomma, la logica non dubita di poter esprimere qualcosa di vero in sé (ossia, a cui risulta *impossibile* attribuire predicati opposti).

Qui *domina* il grossolano pregiudizio sensistico secondo cui le sensazioni ci insegnano delle *verità* sulle cose — e secondo cui io non posso dire allo stesso tempo che una cosa è *dura* ed è *molle*. (La prova istintiva: "io non posso provare contemporaneamente due sensazioni opposte" è *grossolana e falsa*.)

Il divieto di formulare concetti contraddittori muove dalla credenza che noi *possiamo* formare concetti, che un concetto non solo indichi, ma colga la verità di una cosa... In realtà la *logica* (come la geometria e l'aritmetica) vale solo per *verità fittizie, create da noi*. La logica è il tentativo di *comprendere il mondo vero secondo uno schema dell'essere posto da noi*, o, più esattamente, di *renderlo da noi formulabile e calcolabile...*

517.

Ammettere l'Essere è necessario per poter pensare e argomentare: la logica maneggia soltanto formule che valgono per ciò che resta costante.

Perciò questa ammissione non avrebbe la virtù di dimostrare la realtà: "l'ente" appartiene alla nostra ottica. L'"io" come ente (non toccato dal divenire e dalla evoluzione).

Il *mondo immaginario* fatto di oggetti, sostanze, "ragione" ecc. è *necessario*: c'è in noi una potenza ordinatrice, semplificatrice, falsificatrice, che distingue artificialmente. "Verità" è la volontà di diventare padroni della molteplicità delle sensazioni.

Allineare i fenomeni secondo determinate categorie.

Qui partiamo dalla credenza nell'"in sé" delle cose (prendiamo i fenomeni come *reali*).

Il carattere del mondo in divenire *non è formulabile*, è "falso", è "in contraddizione con se stesso". *Conoscenza* e *divenire* si escludono. *Quindi* la "conoscenza" deve essere un'altra cosa: deve essere preceduta da una volontà di rendere conoscibile, una specie di divenire deve creare l'*illusione dell'Essere*.

518.

Se il nostro "io" è per noi l'unico *essere*, in base al quale facciamo essere e comprendiamo tutto quanto — benissimo! Allora è molto opportuno il dubbio che qui ci sia soltanto un'*illusione* prospettica — l'apparente unità in cui tutto si conclude come in una linea d'orizzonte. Nel filo conduttore che è il corpo si palesa una enorme *molteplicità*; è metodicamente lecito utilizzare il fenomeno *più ricco*, quello più suscettibile di studio, come filo conduttore per comprendere il fenomeno più povero. Alla fin fine: posto che tutto sia divenire, *la conoscenza è possibile solo sulla base della credenza nell'Essere*.

519.

Se "c'è un solo essere, l'io" e a immagine di questo è fatto ogni altro "ente" — se alla fin fine la credenza nell'"io" si regge o cade insieme con la credenza nella logica, cioè nella verità metafisica delle categorie della ragione; e se d'altro lato l'io si dimostra essere qualcosa che *diviene* — in tal caso...

520.

I continui trapassi non permettono di parlare di "individuo" ecc.; lo stesso "numero" degli esseri è fluido. Non parleremmo del tempo e non sapremmo nulla del movimento se non credessimo, grossolanamente, di vedere "cose in quiete" accanto a cose che sono mosse. Altrettanto poco sapremmo di cause e di effetti, e senza l'erronea concezione dello "spazio vuoto" non saremmo affatto giunti alla concezione dello spazio. Il principio di identità ha per

sfondo il "fenomeno" dell'esistenza di cose uguali. Un mondo in divenire non potrebbe in senso stetto essere "compreso" né "conosciuto": solo in quanto l'intelletto che "comprende" e "conosce" trova un mondo grossolano già fabbricato, assemblato con pure apparenze, ma diventato solido, in quanto questo genere di parvenza ha ricevuto la vita — solo in questa misura esiste qualcosa come la "conoscenza", ossia un commisurare fra loro gli errori antichi e nuovi.

521.

Per la "*parvenza logica*". I concetti di "individuo" e di "genere" sono ugualmente falsi, semplici parvenze. "Genere" esprime solamente il fatto che a un medesimo istante si presentano molti esseri simili e che la velocità del loro crescere e mutare è rallentata per lungo tempo, cosicché le piccole durate e i piccoli incrementi effettivi non hanno molta importanza (una fase dell'evoluzione in cui l'evolversi non è visibile, così che *sembra* raggiunto un equilibrio, e diventa possibile rappresentarsi erroneamente *che qui sia raggiunto uno scopo* — e che nell'evoluzione ci sia stato uno scopo).

La *forma* è considerata come durevole e quindi pregevole: ma la forma è soltanto inventata da noi; e per quanto spesso accada che "si raggiunge la medesima forma", ciò non significa che *sia la medesima — bensì, appare sempre qualcosa di nuovo* e solo noi, che paragoniamo, aggiungiamo questo nuovo, in quanto somiglia al vecchio, alla unità della "forma". È come se si dovesse raggiungere un *tipo* che in certo qual modo si libra come un modello inerente al processo formativo.

La *forma*, il *genere*, la *legge*, l'*idea*, lo *scopo* — qui si commette sempre lo stesso errore: sostituire a una finzione una falsa realtà, come se ciò che avviene avesse un qualche obbligo immanente all'obbedienza — negli eventi si traccia un'artificiale distinzione fra ciò *che* agisce e ciò *secondo cui* l'azione si orienta (ma il *che* e il *secondo cui* sono posti soltanto per obbedire alla nostra dogmatica logico-metafisica: non sono "dati di fatto").

Non si deve intendere questa *costrizione* a formare concetti, generi, forme, scopi, leggi ("*un mondo di casi iden-*

tici") come se con ciò noi fossimo in grado di fissare il *mondo vero*, ma come una costrizione ad allestirci un mondo in cui sia resa possibile *la nostra esistenza* — creiamo un mondo che ci risulta calcolabile, semplificato, intelligibile ecc.

Questa stessa costrizione consiste nell'*attività dei sensi* sostenuta dall'intelletto — dalla semplificazione, dal rendere le cose più grossolane, dall'accentuarle e interpretarle: su ciò riposa ogni "riconoscimento", ogni possibilità di renderci intelligibili le cose. I nostri *bisogni* hanno così perfezionato i nostri sensi che ritorna sempre "lo stesso mondo fenomenico", sino ad assumere l'aspetto della *realtà*.

La nostra necessità soggettiva di credere alla logica significa soltanto che noi, molto tempo prima che avessimo coscienza della logica, non facemmo altro che *introdurne i postulati fra gli eventi*: e oggi li troviamo fra gli eventi — e non possiamo fare altro — e opiniamo che questo bisogno ci dia una garanzia della "verità". Siamo stati noi a creare "la cosa", la "cosa identica", il soggetto, il predicato, l'azione, l'oggetto, la sostanza, la forma, dopo esserci per lunghissimo tempo esercitati a *rendere* uguali, a *rendere* grossolane e semplici le cose. Il mondo ci *appare* logico perché *noi* prima lo *abbiamo* logicizzato.

522.

Conclusione fondamentale. Noi crediamo alla ragione: ma questa è la filosofia dei grigi *concetti*. La sua lingua si fonda sui più ingenui pregiudizi.

Ora, noi leggiamo disarmonie e problemi nelle cose, perché *pensiamo unicamente* nella forma del linguaggio — quindi crediamo alla "eterna verità" della "ragione" (ad esempio: soggetto, predicato ecc.).

Noi cessiamo di pensare, se vogliamo farlo senza la costrizione del linguaggio, giungiamo persino a dubitare di vedere qui un confine come confine.

Il pensiero razionale è un'interpretazione conforme a uno schema che non possiamo rigettare.

f) La coscienza

523.

Nulla è più erroneo del fare dei fenomeni fisici e psichici i due volti, le due manifestazioni di una medesima sostanza. Con ciò non si spiega nulla: il concetto di "*sostanza*" è completamente inutilizzabile ai fini di una spiegazione.

La *coscienza* ha un ruolo di secondo piano, è quasi indifferente, superflua, forse destinata a sparire e a far posto a un perfetto automatismo.

Se ora osserviamo soltanto i fenomeni interni, siamo simili ai sordomuti, che indovinano le parole dal movimento delle labbra, ma non le odono. Dalle apparenze del senso interno deduciamo altri fenomeni invisibili, che potremmo percepire se i nostri mezzi di osservazione che vengono chiamati flusso nervoso fossero sufficienti.

Mancando di organi più sensibili per rivolgerci a questo mondo interiore, percepiamo come unità *ciò che è mille volte complesso*, e troviamo una causalità dove ci rimane invisibile ogni causa di movimento e di variazione (la successione dei pensieri, dei sentimenti, non è altro che il loro diventare visibili nella coscienza; è assolutamente incredibile che questa successione abbia a che fare con un concatenamento causale; la coscienza non ci fornisce mai un esempio di causa ed effetto).

524.

Ruolo della "coscienza". È essenziale non ingannarsi sul ruolo della "coscienza": è la nostra *relazione con il "mondo esterno" che l'ha sviluppata*. Invece, il *controllo*, ovvero la vigilanza e la previdenza rispetto al gioco complessivo delle funzioni corporee, *non* accede alla coscienza; e nemmeno l'operazione di *immagazzinamento* spirituale: non si può mettere in dubbio che a questo fine esista un'istanza superiore, una specie di comitato direttivo, in cui le diverse *aspirazioni principali* fanno valere il loro voto e la loro potenza. "Piacere" e "dispiacere" sono cenni che ci giungono da questa sfera; e così pure l'*atto volitivo*. E così pure le *idee*.

In summa: ciò che diventa cosciente si colloca entro rapporti di causalità che ci sono interamente nascosti — la successione di pensieri, sentimenti, idee nella coscienza non ci dice nulla sul fatto che questa sia una successione causale: ma in apparenza è così, al grado più alto. Sopra questa *apparenza* abbiamo *fondato* ogni nostra rappresentazione di *spirito, ragione, logica* ecc. (tutto ciò non esiste: sono sintesi e unità fittizie): e abbiamo poi proiettato quella rappresentazione nelle cose, *dietro* le cose!

Di solito si considera la *coscienza* come un sensorio totale e come un'istanza suprema; invece, è solo un *mezzo* della *comunicabilità*; si è sviluppata nel commercio fra gli uomini, e in vista degli interessi propri di tale commercio... Fra questi "scambi" comprendiamo anche gli influssi del mondo esterno e le reazioni che da parte nostra dobbiamo opporre, nonché i nostri influssi *sull'*esterno. La coscienza *non* è ciò che dirige, bensì un *organo direzionale*.

525.

La mia tesi, ridotta a una formula che sa di vecchiume, di cristianesimo, di scolastica e di muffe del genere: nel concetto di "Dio come spirito" Dio è *negato* come perfezione...

526.

Dove c'è un insieme con una certa unità, si è sempre posto lo *spirito* come causa di questa coordinazione: ma non c'è alcun motivo per farlo. Perché l'idea di un fatto complesso dovrebbe essere una delle condizioni di questo fatto? O perché a un fatto complesso dovrebbe precedere la *rappresentazione* come sua causa?

Ci guarderemo dallo spiegare con lo spirito la *finalità*; non c'è alcun motivo per ascrivere allo spirito la proprietà di organizzare e di sistematizzare. Il sistema nervoso ha un dominio molto più esteso: il mondo della coscienza è un'aggiunta. Nel processo complessivo di adattamento e sistematizzazione la coscienza non ha alcun ruolo.

527.

I fisiologi e i filosofi credono che la *coscienza* cresca in *valore* nella misura in cui *aumenta* di chiarezza, e che la coscienza più chiara, il pensiero più logico e più freddo siano di *prim'*ordine. E tuttavia: relativamente a che cosa è determinato questo valore? Perché *scatti la volontà*, il pensiero più superficiale, più *semplificato* è il più utile, potrebbe perciò ecc. (perché lascia pochi motivi residui).

La *precisione dell'agire* è antagonista della *previdenza lungimirante*, che spesso giudica in modo incerto: quest'ultima è guidata dall'istinto più *profondo*.

528.

Errore capitale degli psicologi: costoro ritengono la rappresentazione indistinta una *specie* inferiore della rappresentazione, paragonandola con quella chiara: ma ciò che si allontana dalla nostra coscienza e perciò *diventa oscuro può* proprio per questo essere in sé perfettamente chiaro. *Il diventare oscuro è un fatto della prospettiva della coscienza.*

529.

Errori enormi:

1) l'insensata *sopravvalutazione della coscienza*, l'averne fatto un'unità, un essere: "lo spirito", "l'anima", qualcosa che sente, pensa, vuole;

2) il considerare lo spirito come una *causa*, specialmente ovunque appaiano finalità, sistema, coordinazione;

3) il considerare la coscienza come la più alta forma raggiungibile, come il genere sommo dell'essere, come "Dio";

4) l'introdurre la volontà ovunque ci sia un effetto;

5) il considerare il "mondo vero" come un mondo spirituale, accessibile per mezzo dei fatti della coscienza;

6) il considerare la *conoscenza* in modo assoluto come facoltà della coscienza: ponendo che si dia in genere la conoscenza.

Conseguenze:

ogni progresso consiste nel diventare sempre più coscienti; ogni regresso nel diventare incoscienti.

Ci si avvicina alla realtà, al "vero essere", per mezzo della dialettica; ci si *allontana* dalla realtà per mezzo degli istinti, dei sensi, del meccanismo...

Risolvere l'uomo nello spirito sarebbe farne Dio; spirito, volontà, bene — una sola cosa;

tutto il *bene* deve derivare dalla spiritualità, deve essere un fatto della coscienza;

il progresso verso il *meglio* può essere solo un progresso nel diventare *coscienti*.

Diventare incoscienti era considerato decadere per le *brame* e i *sensi* — *diventare bestia*...

g) Il giudizio. Vero / falso

530.

Il pregiudizio teologico in Kant; il suo inconsapevole dogmatismo; la sua prospettiva moralistica domina, dirige, comanda.

Il πρῶτον ψεῦδος: come è possibile il fatto della conoscenza? È la conoscenza in genere un fatto? Che cos'è la conoscenza? Se noi non *sappiamo* che cosa sia conoscenza, ci è impossibile rispondere alla domanda se esista conoscenza. Benissimo! Ma se io non "so" già *se* ci sia una conoscenza, se vi possa essere, non posso porre razionalmente la domanda "che cos'è la conoscenza?". Kant *crede* nel fatto della conoscenza; è un'ingenuità, ciò che lui vuole: *la conoscenza della conoscenza!*

"Conoscenza è giudizio!" Ma il giudizio è *credere* che una cosa sia in questo o in quel modo! E *non* conoscenza! "Ogni conoscenza consiste di giudizi sintetici" con il carattere della *universalità* (cioè: la cosa sta in tutti i casi così e non altrimenti), con il carattere della *necessità* (non può mai aver luogo l'opposto di quanto viene affermato).

La *legittimità* della fede nella conoscenza viene sempre presupposta: così come la legittimità del sentimento nel giudizio della coscienza morale. Qui l'*ontologia morale* è il pregiudizio *dominante*.

Quindi se ne conclude: 1) ci sono affermazioni che noi riteniamo universalmente valide e necessarie;

2) il carattere della necessità e della validità universale non può avere origine dall'esperienza;

3) quindi, questo carattere deve *fondarsi altrove* senza ricorrere all'esperienza, e avere un'altra fonte di conoscenza!

Kant conclude: 1) ci sono proposizioni valide solo a una certa condizione; 2) la condizione è che tali proposizioni derivino non dall'esperienza, ma dalla ragion pura.

Dunque: il problema è: *dove* prende i suoi motivi la *nostra credenza* nella verità di tali affermazioni? No, anzi: dove va a prendere i suoi giudizi! Ma il *sorgere di una credenza*, di una forte convinzione, è un problema psicologico: e un'esperienza *molto* limitata e ristretta riesce spesso a giungere a una simile credenza!

Kant *presuppone già* che ci siano non soltanto "*data a posteriori*" ma anche *data a priori*, "anteriori all'esperienza". Necessità e validità generale non possono mai venir date dall'esperienza: come fa a esser chiaro che esistano senza un'esperienza in generale?

Non esistono giudizi singoli!

Un singolo giudizio non è mai "vero", non è mai conoscenza; solo dalla *connessione*, dal *rapporto* tra molti giudizi deriva una garanzia.

Che cosa distingue la credenza vera dalla falsa? Che cosa è conoscenza? Lui lo "sa": miracolo!

Necessità e validità universale non possono mai essere date dall'esperienza! Sono quindi indipendenti dall'esperienza, *precedono* ogni esperienza! Quel comprendere che ha luogo *a priori*, cioè indipendentemente da ogni esperienza, *deriva dalla semplice ragione*, è una "conoscenza *pura*".

I principi fondamentali della logica, il principio di identità e di contraddizione, sono conoscenze pure, perché precedono ogni esperienza. Ma queste non sono affatto conoscenze! Sono, invece, *articoli di fede regolativi*.

Per dare fondamento alla aprioricità (cioè alla pura conformità con la ragione) dei giudizi matematici si deve *concepire lo spazio come una forma della ragion pura*.

Hume aveva dichiarato: "non esistono giudizi sintetici *a priori*". Kant dice: invece sì! Esistono i giudizi matematici! E se esistono simili giudizi, esiste forse anche la

metafisica, una conoscenza delle cose mediante la pura ragione!

La matematica diventa possibile entro condizioni in cui la metafisica non è *mai* possibile. Ogni conoscenza umana è o esperienza, o matematica.

Un giudizio è sintetico: ossia, collega rappresentazioni diverse.

È *a priori*: ossia, è necessario e universalmente valido quel nesso fra rappresentazioni che non può essere mai dato da percezioni dei sensi, ma soltanto dalla ragion pura.

Se devono esistere giudizi sintetici *a priori*, la ragione deve essere in grado di formare connessioni: e il nesso è una forma. La ragione deve *possedere facoltà che danno forma.*

531.

Il *giudicare* è la nostra credenza più vecchia, il nostro più abituale tenere per vero o per non vero, un affermare o negare, una certezza che una cosa sia così e non diversamente, una fede nel fatto di avere realmente "conosciuto" — *che cosa* è creduto vero in tutti i giudizi?

Che cosa sono i *predicati*? Noi abbiamo considerato i nostri cambiamenti *non* come tali, ma come un "in sé", a noi estraneo, che "percepiamo" soltanto; e li abbiamo posti *non* come un evento, ma come un ente, come una "proprietà" — e abbiamo inoltre inventato un essere a cui quelle proprietà aderiscono, ossia abbiamo posto l'*effetto* come *agente* e l'*agente* come *ente*. Ma anche in questa formulazione il concetto di "effetto" è arbitrario, poiché da quei mutamenti che avvengono in noi e di cui crediamo risolutamente di *non* essere noi la causa inferiamo soltanto che devono essere effetti; e, questo, in base all'argomentazione per cui "a ogni mutamento conviene un agente". Ma questo argomento è già mitologia: che *scinde* l'agente e l'azione. Se dico: "il lampo brilla", ho posto il brillare una volta come attività e un'altra come soggetto; quindi, ho posto un essere alla base dell'evento, un essere che non è una cosa sola con l'evento, ma piuttosto *rimane*, *è* e non "*diviene*". *Porre l'evento come un'azione*, e *l'effetto come un ente*: è questo il *doppio* errore, l'*interpretazione* di cui ci rendiamo colpevoli.

532.

Il *giudizio*: credere "questo e quest'altro è così". Quindi il giudizio implica il ricordo di avere incontrato un "caso identico": presuppone dunque un paragone eseguito con l'ausilio della memoria. Il giudizio non *fa sì* che sembri esistere un caso identico. Piuttosto, crede di percepire un simile fatto; lavora sotto la premessa che si diano in genere casi identici. Come si chiama, ora, quella funzione che deve essere molto *più vecchia*, che deve lavorare già da molto tempo, che livella e rende simili tra loro casi differenti? Come si chiama quella ulteriore funzione che, sulla base della prima, ecc. ecc.? "Ciò che suscita sensazioni uguali, è identico": ma come si chiama ciò che rende uguali le sensazioni, che le "considera" uguali? Non ci potrebbero essere giudizi, se prima, nelle sensazioni, non fosse eseguita una specie di livellamento: la memoria è possibile solo sottolineando costantemente ciò che è abituale, il già vissuto. *Prima* che si giudichi, *deve già essere compiuto il processo dell'assimilazione*: così anche qui si presenta un'attività intellettuale che non cade nella coscienza, come avviene per il dolore in conseguenza di una ferita. Probabilmente, a tutte le funzioni organiche corrisponde un evento interno: un assimilare, uno scindere, un crescere ecc.

Essenziale: partire dal *corpo* e servirsene come di un filo conduttore. Questo è di gran lunga il fenomeno più ricco che ammetta una chiara osservazione. La fede nel corpo è meglio fondata che la fede nello spirito.

"Per quanto fortemente una cosa possa essere creduta, ciò non costituisce un criterio di verità." Ma che cos'è la verità? Forse una forma di credenza che è diventata condizione di vita? In tal caso, la *forza* sarebbe certamente un criterio, ad esempio per la causalità.

533.

La determinatezza logica, la trasparenza come criterio della verità ("*omne illud verum est, quod clare et distincte percipitur*": Cartesio). Su questa base l'ipotesi cosmologica meccanicistica risulta auspicabile e credibile.

Ma è una grossolana confusione: così come *simplex sigillum veri*. Donde sappiamo che la vera natura delle cose

sia in *questo* rapporto con il nostro intelletto? Le cose non stanno forse diversamente? L'ipotesi che gli dà più d'ogni altra una sensazione di potenza e di sicurezza non è forse *preferita*, *apprezzata* e *quindi* definita come *vera*? L'intelletto pone la sua *facoltà* e *potenza* più libera e *più forte* come criterio di ciò che ha più valore, e quindi di ciò che è *vero*...

"*Vero*": dalla parte del sentimento — ciò che eccita più fortemente il sentimento ("io");

dalla parte del pensiero: ciò che dà al pensiero la massima sensazione di forza;

dalla parte del tatto, della vista, dell'udito: ciò contro cui dobbiamo opporre la massima resistenza.

Così le *prestazioni di grado superiore* suscitano nei confronti dell'oggetto la fede nella sua "verità", cioè nella sua *realtà*. Sentire la forza, la lotta, la resistenza persuade che *ci sia* qualcosa a cui si oppone resistenza.

534.

Il criterio della verità si trova nell'aumento della sensazione di potenza.

535.

"Verità": nel mio modo di pensare non significa necessariamente un opposto dell'errore, ma nei casi fondamentali significa soltanto porre diversi errori gli uni di fronte agli altri: forse l'uno è più vecchio, più profondo dell'altro, forse è persino inestirpabile, in quanto un'entità organica del nostro genere non potrebbe vivere senza di esso; invece, altri errori non ci tiranneggiano come condizioni di vita: piuttosto, misurandoli con quei "tiranni", possono essere eliminati e "confutati".

Un'ammissione che non è confutabile, perché dovrebbe essere "*vera*" già per questo motivo? Questa proposizione forse indigna i logici, che pongono i *loro* limiti come limiti delle *cose*: ma già da lungo tempo ho dichiarato guerra a questo ottimismo dei logici.

536.

Tutto ciò che è semplice è puramente immaginario, non

è "vero". Ma ciò che è reale, ciò che è vero, non è né unitario, né riducibile all'unità.

537.

Che cos'è la verità? (*Inertia*; l'ipotesi che ci soddisfa; il minimo uso di forza spirituale ecc.)

538.

Prima tesi. Il modo di pensare *più facile* vince il più difficile; in forma *dogmatica*: *simplex sigillum veri. Dico*: è una perfetta puerilità pretendere che la *chiarezza* di una cosa ne dimostri la verità...

Seconda tesi. La dottrina dell'*essere*, della cosa, del darsi di unità costanti è cento volte più facile che la dottrina del *divenire*, dell'evoluzione...

Terza tesi. La logica fu intesa come un *alleggerimento*, come un *mezzo d'espressione* — *non* come verità... In seguito *agì* come *verità*...

539.

Parmenide ha detto: "non si pensa ciò che non è" — noi assumiamo la posizione diametralmente opposta e diciamo: "ciò che può venir pensato, deve sicuramente essere una finzione".

540.

Ci sono molte specie di occhi. Anche la Sfinge ha occhi — e quindi ci sono molte specie di "verità": di conseguenza, non c'è nessuna verità.

541.

EPIGRAFI PER UN MANICOMIO MODERNO

"Le necessità del pensiero sono necessità morali."

Herbert Spencer

"Il criterio ultimo della verità di una proposizione è l'inconcepibilità della sua negazione."

Herbert Spencer

542.

Se il carattere dell'esistenza fosse falso — e ciò sarebbe possibile — che sarebbe allora la verità, tutta la nostra verità?... Un'incosciente falsificazione del falso? Una più alta potenza del falso?

543.

In un mondo che è sostanzialmente falso, la veracità sarebbe una *tendenza antinaturale*; ma una simile tendenza potrebbe avere senso solo come mezzo per un particolare *potenziamento della falsità*: per poter fingere un mondo della verità, dell'ente, si dovette prima creare l'uomo veritiero (e tale che, inoltre, si credesse "veritiero").

Un uomo semplice, trasparente, non in contraddizione con se stesso, costante, sempre uguale a sé, senza pieghe, senza trucchi, senza paraventi, senza forma: un uomo del genere concepisce un mondo dell'Essere come "*Dio*", secondo la propria immagine.

Perché sia possibile la veracità, tutta la sfera dell'uomo deve essere molto pulita, piccola e rispettabile; il vantaggio, in ogni senso, deve trovarsi dalla parte del veridico. Menzogna, malizia e simulazione devono suscitare sorpresa...

544.

Il crescere della "simulazione" al salire nella *gerarchia* degli esseri. Nel mondo inorganico sembra che manchi, nel mondo organico comincia l'*astuzia*; in essa le piante sono già maestre. Gli uomini sommi come Cesare e Napoleone (vedi quanto disse di lui Stendhal), e così pure le razze superiori (gli italiani), i greci (Odisseo); la scaltrezza fa parte in modo *essenziale* dell'elevazione dell'uomo... Problema dell'attore. Il mio ideale dionisiaco... L'ottica di tutte le funzioni organiche, di tutti i più forti istinti vitali: la forza che *vuole* l'errore in ogni vita; l'errore come premessa perfino del pensiero. Prima di "pensare" bisogna avere già "poetato"; *arrangiare* le cose in casi identici, farne una *parvenza* di uguaglianza, è un fenomeno più originario del *riconoscimento* della *uguaglianza*.

h) Contro il causalismo

545.

Io credo allo spazio assoluto come sostrato della forza: questa limita e dà forma. Il tempo è eterno, ma in sé non esistono né spazio né tempo: i "mutamenti" sono soltanto fenomeni (o processi che interessano i nostri sensi); se poniamo che fra i mutamenti si verifichino anche ripetizioni regolari, con ciò non *fondiamo* altro che questo fatto: le cose sono sempre andate così. Si può facilmente argomentare che la sensazione che il *post hoc* sia un *propter hoc* è un malinteso: ed è comprensibile. Ma i fenomeni non possono essere "cause"!

546.

Interpretare un evento come fosse *o* un fare *o* un patire (e quindi ogni fare come un patire) significa: ogni mutamento, ogni alterazione presuppone un autore e un essere *in cui* viene ottenuto un "mutamento".

547.

Storia psicologica del concetto di "soggetto". Il corpo, la cosa, il "tutto" costruito dall'occhio genera la distinzione fra un'azione e un agente; l'agente, la causa dell'azione, compreso in modo sempre più sottile, finì per lasciare come residuo il "soggetto".

548.

Nostro malvezzo: prendere per un ente un promemoria, una formula di abbreviazione, e finire per assumerla come una *causa*; ad esempio, dire "il lampo brilla". Altro esempio: la paroletta "io". Porre come *causa del vedere* una specie di prospettiva visuale: questo è stato il trucco nell'invenzione del "soggetto", dell'"io".

549.

"Soggetto", "oggetto", "predicato" — queste distinzioni sono *fatte* e vengono gettate addosso come degli sche-

mi su ogni fatto apparente. La falsa osservazione fondamentale è questa: credo d'essere *io* a fare qualcosa, a subire qualcosa, ad "avere" qualcosa, ad "avere" una qualità.

550.

In ogni giudizio si cela la totale, piena, profonda credenza nel soggetto e nel predicato, o nella causa e nell'effetto (cioè, in quanto si afferma che ogni effetto è attività e che ogni attività presuppone un agente); e quest'ultima credenza non è altro che un caso particolare della prima, così che rimane, come credenza fondamentale, la seguente: ci sono soggetti; tutto ciò che avviene si rapporta come un predicato a un qualche soggetto.

Io noto una cosa e ne cerco una *causa*: ossia, in origine, cerco un'*intenzione*, e anzitutto cerco uno che abbia un'intenzione, un soggetto, un autore: ogni evento è un'azione — un tempo si vedevano intenzioni in *tutto* ciò che avviene: questa è la nostra più antica abitudine. Anche l'animale ha quest'abitudine? Non è forse anch'esso, come vivente, inclinato a interpretare *in base a sé*? La domanda "*perché?*" è sempre la domanda della *causa finalis*, di uno "scopo". Non abbiamo alcun "senso della *causa efficiens*": qui ha ragione *Hume*, l'abitudine (ma non soltanto quella dell'individuo!) ci fa attendere che un certo accadimento, sovente osservato, segua a un altro, e basta! Ciò che ci dà una credenza nella causalità così straordinariamente stabile *non* è la grande consuetudine al succedersi degli eventi, ma la nostra *incapacità* di *interpretare* un evento vedendolo altrimenti che come prodotto da *intenzioni*. È la *credenza* in ciò che vive e pensa considerato come unico *agente* — nella volontà, nell'intenzione — è la credenza che ogni evento sia un'azione, che ogni azione presupponga un agente, è la credenza nel "soggetto". Non è forse una grande sciocchezza, questa *credenza* nei concetti di soggetto e di predicato?

Problema: l'intenzione è causa di un evento? O anche questo è illusione? Non sarà forse *l'evento* stesso?

551.

Critica del concetto di "causa". Noi non abbiamo assolutamente esperienza di una *causa*; in base a un calcolo

psicologico, questo concetto ci deriva interamente dalla convinzione soggettiva che *noi* siamo causa, ad esempio del fatto che il braccio si muova... *Ma questo è un errore.* Separiamo noi stessi, gli agenti, dall'azione, e di questo schema facciamo uso dappertutto — cerchiamo un autore di ogni evento. Che cosa abbiamo fatto? Abbiamo *frainteso* come causa una sensazione di forza, tensione, resistenza, una sensazione muscolare che è già l'inizio dell'azione, oppure abbiamo compreso come causa la *volontà* di fare questo o quell'altro, perché a questa volontà segue l'azione.

La "causa" non appare: per alcuni casi in cui la causa ci pareva data, mentre l'avevamo proiettata fuori di noi per *comprendere gli eventi*, è dimostrato che ci siamo illusi. La nostra "comprensione di un evento" consisteva in questo: abbiamo inventato un soggetto responsabile del fatto che una cosa sia avvenuta e del modo in cui è avvenuta. Abbiamo raccolto nel concetto di "causa" il nostro sentimento della volontà, il nostro sentimento della "libertà", il nostro sentimento della responsabilità e la nostra intenzione di compiere un'azione: *causa efficiens* e *causa finalis* nella concezione fondamentale sono una cosa sola.

Opiniamo che un'azione sia spiegata se si indica uno stato al quale sia già inerente. In realtà, noi inventiamo tutte le cause secondo lo schema dell'effetto: l'effetto ci è noto... Viceversa, non siamo in grado di prevedere quale sarà l'"effetto" di una qualsiasi cosa. La cosa, il soggetto, la volontà, l'intenzione — tutto ciò è inerente alla concezione della "causa". Noi cerchiamo cose che ci spieghino perché una cosa sia mutata. Perfino l'*atomo* è una simile "cosa", un "soggetto originario" escogitato e aggiunto da noi...

Da ultimo comprendiamo che le cose — e quindi anche gli atomi — non agiscono, *perché non esistono affatto* — e comprendiamo che il concetto di causalità è completamente inutilizzabile. Da una necessaria successione di circostanze *non* segue il loro rapporto causale (ossia la loro *facoltà efficiente* di far saltare da 1 a 2, a 3, a 4, a 5). *Non ci sono né cause, né effetti.* Parlando, non ce ne sappiamo sbarazzare. Ma questo non significa nulla. Se penso al *muscolo* indipendentemente dai suoi effetti, con ciò l'ho negato...

In summa: un evento non è né operato, né operante; causa è una *capacità di operare* inventata e aggiunta all'evento...

L'interpretazione causale è un'illusione... Una "cosa" è la somma dei suoi effetti, riuniti sinteticamente per mezzo di un concetto, di un'immagine. A ben vedere, la scienza ha svuotato del suo contenuto il concetto di causalità e l'ha conservato come una formula di uguaglianza, nella quale in fondo è diventato indifferente da quale parte stia la causa e da quale l'effetto. Si afferma che in due stati complessi (costellazioni di forza) le quantità di energia restano uguali.

La *calcolabilità di un evento* non consiste nel fatto che si sia seguita una regola, o si sia obbedito a una necessità, o che abbiamo proiettato in ogni evento una legge di causalità: consiste nel *ritorno di casi identici.*

Non esiste, come pensa Kant, un *senso della causalità.* Ci si meraviglia, si è inquieti, si vuole qualcosa di noto a cui potersi attenere... Non appena nel nuovo ci viene mostrato qualcosa di vecchio, siamo tranquilli. Il preteso istinto di causalità è soltanto la *paura dell'insolito* e il tentativo di scoprire qualcosa di *noto* — una ricerca non di cause, ma di cose note.

552.

Per combattere il *determinismo.* Dal fatto che una cosa avvenga regolarmente e in modo calcolabile non segue che avvenga *necessariamente.* Se una quantità di energia si definisce e si comporta in ogni caso determinato in un'unica maniera, ciò non significa che si tratti di una "volontà non libera". La "necessità meccanica" non è un fatto: *noi* l'abbiamo introdotta nell'evento per interpretarlo. Abbiamo spiegato la *formulabilità* degli eventi come conseguenza di una necessità che li domina. Ma dal fatto che io compio un'azione determinata non segue che la compia perché costretto. La *costrizione* non si può rintracciare nelle cose; la regola dimostra solo che un unico e medesimo evento non è anche un altro evento. Solo perché, interpretandole, abbiamo introdotto nelle cose soggetti, "*autori*", sorge l'apparenza che ogni evento sia la conseguenza di una *costrizione* esercitata su soggetti — esercitata da chi? Di

nuovo da un "autore". Causa ed effetto — concetto pericoloso, finché si pensa a un *qualcosa* che *causa* e a un qualcosa su cui *si agisce*.

A) La necessità non è uno stato di fatto, ma un'interpretazione.

***

B) Quando si sia compreso che il "soggetto" non è qualcosa che *agisca*, ma solo una finzione, si hanno diverse conseguenze.

Abbiamo inventato la *cosalità* soltanto a immagine del soggetto e l'abbiamo introdotta nel guazzabuglio delle cose per interpretarlo. Se non crediamo più al soggetto *che agisce*, cade anche la credenza in cose *che agiscono* con effetti reciproci, in rapporti di causa ed effetto tra quei fenomeni che chiamiamo cose.

Cade naturalmente anche il mondo degli *atomi operanti*, che fu ammesso sempre sulla base del bisogno di soggetti.

Cade da ultimo anche la "*cosa in sé*": questa, infatti, è in ultima analisi la concezione di un "soggetto in sé". Ma abbiamo capito che il soggetto è una finzione. Opporre fra loro "cosa in sé" e "fenomeno" è insostenibile: ma con ciò scompare anche il concetto di "fenomeno".

***

C) Se rinunciamo al *soggetto* che agisce, rinunciamo anche all'*oggetto* che subisce un'azione. La durata, l'identità con me stesso, l'essere non inerisce né a ciò che viene chiamato soggetto, né a ciò che viene chiamato oggetto: sono complessi di eventi, apparentemente durevoli in rapporto ad altri complessi — ad esempio per una diversa velocità dell'accadere. (Riposo/movimento; solido/liquido: tutti contrasti che non esistono in sé e con i quali in realtà si esprimono solo *differenze di grado* che, per una certa ottica, hanno l'aspetto di contrasti. Non esistono gli opposti: il concetto di opposizione lo possediamo solo muovendo dalle opposizioni della logica — che abbiamo falsamente trasferito nelle cose.)

***

D) Se rinunciamo al concetto di "soggetto" e "oggetto", eliminiamo anche quello di "*sostanza*" — e quindi anche le sue diverse modificazioni, ad esempio "materia", "spirito" e altre entità ipotetiche, "eternità e invariabilità della materia" ecc. Ci siamo sbarazzati della *materialità*.

***

In termini morali: *il mondo è falso*. Ma poiché la stessa morale è un elemento di questo mondo, la morale è falsa.

La volontà di verità è un *rendere* stabile, un *rendere* vero e durevole, un allontanarsi dagli occhi quel carattere *falso*, reinterpretandolo come *essere*. Quindi la verità non è qualcosa che esista e che si debba trovare, scoprire, ma qualcosa che *si deve creare* e che dà il nome a un *processo*, o meglio a una volontà di dominio che in sé non ha fine: introdurre la verità come un *processus in infinitum*, un *determinare attivamente* — *non* un diventare cosciente di qualcosa che sia in sé fisso e determinato. È una parola per dire "volontà di potenza".

La vita è fondata su una preliminare credenza in qualcosa che duri e ritorni regolarmente; quanto più la vita è possente, tanto più deve essere vasto il mondo preconizzabile che, per così dire, si è *fatto essere*. Il logicizzare, il razionalizzare, il sistematizzare sono espedienti della vita.

L'uomo proietta in un certo senso fuori di sé come mondo *essente*, come mondo metafisico, come *cosa in sé*, come mondo già presente, il suo istinto di verità, il suo *scopo*.

Il suo bisogno di creatore inventa già come un'opera il mondo a cui lavora, lo anticipa: questa anticipazione (questa "credenza" nella verità) è il suo sostegno.

***

Tutto ciò che avviene, ogni movimento, ogni divenire è come uno stabilirsi di rapporti gerarchici e di forza, come una *lotta*...

***

Il "bene dell'individuo" è tanto immaginario quanto il "bene della specie": il primo *non* viene sacrificato al secondo; la specie, considerata a distanza, è fluida quanto l'individuo. "*Conservazione* della specie" è soltanto una conseguenza della *crescita* della specie, ossia del *superamento della specie* verso una specie più forte.

***

Non appena *immaginiamo* qualcuno che è responsabile del nostro essere in questo o in quel modo ecc. (Dio, la natura) e quindi gli attribuiamo come intenzione la nostra esistenza, la nostra felicità e la nostra miseria, ci guastiamo l'*innocenza del divenire*. Allora abbiamo qualcuno che per mezzo di noi e con noi vuole raggiungere qualcosa.

***

L'apparente "*conformità a uno scopo*" ("*il finalismo infinitamente superiore a ogni arte umana*") è solo la conseguenza di quella *volontà di potenza* che si dispiega in tutto ciò che avviene;

il *diventare più forti* comporta imposizioni di un ordine che somigliano a un abbozzo di finalità;

i *fini* apparenti non sono intenzionali, ma, non appena sia raggiunta la preponderanza sopra una potenza più piccola e quest'ultima lavori in funzione della più grande, ottenendo un ordinamento *gerarchico*, un ordinamento organizzatore, ciò suscita per forza l'impressione di un ordinamento teleologico.

Contro l'apparente "*necessità*":

questa *espressione* indica solo il fatto che una forza non è anche qualcosa d'altro.

Contro l'apparente "*teleologia*":

è solo un'*espressione* per indicare un ordine di sfere di potenza e il loro accordo.

i) Cosa in sé e fenomeno

553.

La macchia del criticismo kantiano è gradatamente diventata visibile anche agli occhi più grossolani: Kant non aveva più alcun diritto a distinguere "fenomeno" e "cosa in sé" — si era negato il diritto di continuare a distinguere secondo questa vecchia consuetudine, poiché rifiutava come illecito l'inferire dal fenomeno una *causa* del fenomeno — in conformità con la sua concezione della causalità e della validità puramente *intrafenomenica* di tale concetto: un modo di concepire che, d'altra parte, anticipa quella distinzione, come se la "cosa in sé" fosse non solo inferita, ma *data*.

554.

È evidente che *né* le cose in sé possono stare fra loro in rapporto di causa ed effetto, *né* il fenomeno può stare in tale rapporto col fenomeno; da ciò risulta che il concetto di "causa ed effetto" *non può essere impiegato* in una filosofia che creda alle cose in sé e ai fenomeni. L'errore di Kant è questo. In realtà, il concetto di "causa ed effetto", considerato dal punto di vista psicologico, deriva solo da una mentalità che crede che sempre e dovunque una volontà agisca su una volontà — che crede solo a ciò che vive e, in fondo, solo ad "anime" (e *non* a cose). Entro la concezione meccanicistica del mondo (che è una logica, e una applicazione di questa logica allo spazio e al tempo) quel concetto si riduce a formula matematica: e con questa, come conviene sottolineare sempre di nuovo, una cosa non viene mai compresa, ma soltanto designata, *registrata*.

555.

La più grossa favola è quella della conoscenza. Si vorrebbe sapere come sono fatte le *cose in sé*: ma, guarda un po', non ci sono cose in sé! E anche posto che esista un *in sé*, un incondizionato, appunto per questo *non* potrebbe *essere conosciuto*! Un incondizionato non può venire

conosciuto: altrimenti, *non* sarebbe incondizionato! Ma conoscere è sempre "mettersi in una posizione condizionata rispetto a qualcosa": chi conosce in quella maniera vuole che quanto vuole conoscere non lo riguardi, e che quello stesso qualcosa non riguardi in genere nessuno; qui troviamo una prima contraddizione, tra il *voler* conoscere e il pretendere che ciò non lo debba riguardare (e a qual fine, in tal caso, conoscere?); e una seconda contraddizione, perché una cosa di cui non importi nulla a nessuno non *esiste*, e quindi non può essere nemmeno conosciuta. Conoscere significa, cioè, sentirci condizionati da una cosa e condizionarla da parte nostra — è quindi in ogni circostanza un *fissare*, *indicare*, *rendere consapevoli certe condizioni* (non un approfondire l'essere, le cose, l'"in sé").

556.

Una "cosa in sé" è tanto assurda quanto un "senso in sé", un "significato in sé". Non esistono "stati di fatto in sé", ma *perché ci sia uno stato di fatto deve essere sempre previamente introdotto un senso*.

Il "cos'è questo?" è una *posizione di senso*, se vista da una diversa angolazione. L'"*essenza*", la "*essenzialità*" è qualcosa di prospettico e presuppone già una molteplicità. Alla base c'è sempre un "cos'è questo *per me*?" (per noi, per tutto ciò che vive ecc.).

Una cosa sarebbe definita solamente quando tutti gli esseri avessero chiesto al suo proposito "cos'è questo?" e avessero dato la loro risposta. Posto che mancasse di farlo anche un solo essere, con le sue relazioni e prospettive su tutte le cose, la cosa rimarrebbe non "definita".

In breve: anche l'essenza di una cosa è solo un'*opinione* sulla "cosa". O meglio: il "*vale*" è l'"*è*" vero e proprio, l'unico "è".

Non si deve chiedere: "*chi* dunque interpreta?"; l'interpretare stesso in quanto è una forma della volontà di potenza (non però come un "essere", ma come un *processo*, un *divenire*) esiste come un affetto.

Il sorgere delle "cose" è interamente opera di chi rappresenta, pensa, vuole, inventa. E così pure lo stesso concetto di "cosa", nonché tutte le qualità. Perfino "il sog-

getto" è qualcosa di creato, una "cosa" come tutte le altre: una semplificazione per definire l'*energia* che pone, inventa, pensa, per distinguerla da ogni singolo porre, inventare, pensare. Quindi è la *facoltà* in quanto distinta da ogni caso singolo: in fondo, è l'azione intesa relativamente a ogni ulteriore azione che ci si possa aspettare (l'azione, e la probabilità di un'azione simile).

557.

Le proprietà di una cosa sono effetti su altre "cose":
se si immagina di eliminare le altre "cose", una cosa non ha più proprietà;
ossia: *non c'è una cosa senza altre cose,*
ossia: non c'è alcuna "cosa in sé".

558.

La "cosa in sé" è un controsenso. Se immagino di abolire tutte le relazioni, le "proprietà", le "attività" di una cosa, la cosa *non* rimane: infatti, la cosalità è una nostra *finzione*, è *aggiunta* da noi per bisogni logici, allo scopo di definire, di intenderci (per collegare una molteplicità di relazioni, qualità, attività).

559.

"Cose che hanno un'essenza in sé" — una rappresentazione dogmatica, con la quale bisogna rompere assolutamente.

560.

Che le cose abbiano un'*essenza in sé*, del tutto astratta dall'interpretazione e dalla soggettività, *è un'ipotesi completamente oziosa*: bisognerebbe presupporre che l'*interpretare* e l'*essere soggetto non* siano essenziali, che una cosa sciolta da ogni relazione sia ancora una cosa.

Per converso: l'apparente carattere *oggettivo* delle cose non potrebbe semplicemente emergere da una *differenza di grado* entro il soggettivo? Magari ciò che varia lentamente ci si presenta come "oggettivamente" durevole, come ente, come "in sé" — e l'oggettivo è soltanto un con-

cetto generico sbagliato, mentre la contrapposizione ha luogo *all'interno* del soggettivo?

561.

Ogni unità è unità *solo* in quanto è *organizzazione e armonia*, non diversamente dal modo in cui una comunità umana è un'unità: quindi l'*opposto* della *anarchia* degli atomi, e quindi una *struttura di potere* che *significa* unità, ma non *è* unità.

E se ogni unità fosse unità soltanto come organizzazione? Ma la "cosa" in cui crediamo è solo *inventata*, un fermento aggiunto a diversi predicati. Se la cosa "agisce", ciò significa: noi comprendiamo *tutte le altre proprietà* presenti ma momentaneamente latenti come una causa del fatto che ora appaia una singola proprietà; ossia, *prendiamo la somma delle sue proprietà* — *x* — come *causa della proprietà x*: il che è *completamente* stupido e folle!

562.

"Nello sviluppo del pensiero dovette giungere il momento in cui si divenne coscienti del fatto che il *quid* designato come *proprietà delle cose* sono sensazioni del soggetto che percepisce: con ciò le proprietà cessarono di appartenere alle cose." Rimase la "cosa in sé". La distinzione fra cosa in sé e cosa per noi è basata sulla vecchia, ingenua constatazione che attribuiva una forza alla cosa: ma l'analisi dimostrò che anche la forza è stata immaginata e aggiunta alle cose, e così pure la sostanza. "La cosa impressiona un soggetto?" La radice della rappresentazione della sostanza sta nel linguaggio, non in ciò che è fuori di noi! La cosa in sé non è affatto un problema!

L'ente va pensato come sensazione, alla cui base non si trova più alcunché di non sensibile.

Nel movimento non è dato alcun nuovo *contenuto* della sensazione. L'ente non può essere movimento nel suo contenuto: quindi il movimento è *forma* dell'essere.

N.B. Si può tentare una spiegazione: *spiegazione* di ciò che avviene, in primo luogo rappresentandoci immagini dell'evento che lo *anticipano* (scopi);

in secondo luogo: rappresentandoci immagini che *stanno alle spalle* dell'evento (la spiegazione fisico-matematica).

Non si devono mescolare le due spiegazioni. Dunque: la spiegazione fisica, che raffigura il mondo partendo dalla sensazione e dal pensiero, non può a sua volta dedurre la sensazione e il pensiero e farli sorgere: piuttosto, la fisica deve *coerentemente* costruire anche il mondo che percepisce come un mondo *che non sente e non ha scopo* — fino a giungere all'uomo supremo. E la spiegazione teleologica è soltanto una *storia degli scopi*, non è *mai* fisica!

563.

La nostra "conoscenza" si limita a stabilire quantità: ma non abbiamo modo d'impedirci di sentire queste differenze quantitative come *qualità*. La *qualità* è una verità *prospettica* per *noi*; non è un "in sé".

I nostri sensi hanno un determinato ambito quantitativo come mezzo entro cui funzionano, cioè noi abbiamo la sensazione del grande e del piccolo in rapporto alle condizioni della nostra esistenza. Se rendessimo i nostri sensi dieci volte più acuti, oppure li ottundessimo, periremmo; ciò significa che percepiamo come *qualità*, riferendoli alla possibilità della nostra esistenza, anche i *rapporti fra grandezze*.

564.

Ogni *quantità* non dovrebbe forse essere indice di una *qualità*? Una maggiore potenza corrisponde a una coscienza diversa, ad altre aspirazioni, a un altro sguardo prospettico; lo stesso crescere è un desiderio di *essere di più*; da un *quale* risulta il desiderio di un aumento del *quantum*; in un mondo puramente quantitativo tutto sarebbe morto, rigido, immoto. La riduzione di tutte le qualità a quantità è un assurdo: ciò che ne risulta è che una cosa e un'altra stanno insieme, un'analogia.

565.

Le qualità sono i nostri limiti insuperabili: non possiamo in alcun modo impedirci di percepire semplici *diffe-*

renze di quantità come qualcosa di fondamentalmente diverso dalla quantità, cioè come *qualità* non più riducibili l'una all'altra. Ma tutto ciò per cui soltanto ha senso la parola "conoscenza" si riferisce al campo in cui si può contare, pesare, misurare, cioè alla quantità, mentre tutte le nostre percezioni di valore (ossia precisamente le nostre sensazioni) aderiscono proprio alle qualità, cioè alle nostre "verità", verità prospettiche che appartengono unicamente a noi e che non possono assolutamente venire "conosciute". È evidente che ogni creatura diversa da noi percepisce altre qualità e quindi vive in un mondo diverso da quello in cui viviamo noi. Le qualità sono le idiosincrasie proprie di noi uomini: pretendere che queste nostre interpretazioni e valori umani siano valori universali e forse costitutivi è una pazzia ereditaria della superbia umana.

566.

Il "mondo vero", comunque lo si sia concepito, finora è sempre stato soltanto il mondo apparente, sempre *di nuovo*.

567.

Il mondo apparente è un mondo considerato secondo certi valori: ordinato e sceverato in conformità a certi valori, ossia, in questo caso, dal punto di vista dell'utilità, in vista della conservazione e dell'aumento della potenza di un determinato genere di *animal*.

Quindi è la *prospettiva* che genera il carattere della "apparenza"! Come se restasse ancora un mondo una volta eliminata la prospettiva! Ma facendo così si sarebbe soppressa la *relatività*...

Ogni centro di forza possiede la propria *prospettiva* per tutto il *resto*, cioè una sua *valutazione* completamente determinata, il suo modo di agire, il suo modo di resistere. Così il "mondo apparente" si riduce a un modo specifico di agire sul mondo, partendo da un centro.

Ora, non c'è altro modo di agire: e il "mondo" è solo una parola che designa il complesso di tali azioni. La

realtà consiste esattamente di questa azione e reazione particolare di ogni singolo individuo nei confronti del Tutto...

Non rimane più ombra del *diritto* di parlare di *apparenza* in questo caso...

Il modo specifico di reagire è l'unico modo del reagire: noi non sappiamo quanti e quali modi ci siano in totale.

Ma non c'è un Essere "altro", "vero", essenziale — perché, se ci fosse, esprimerebbe un mondo senza azione e reazione...

Il contrasto fra il mondo apparente e il mondo vero si riduce al contrasto fra "mondo" e "nulla".

568.

Critica del concetto di "mondo vero e mondo apparente". Di queste due nozioni, la prima è una semplice finzione, formata da cose puramente immaginarie.

L'"apparenza" stessa appartiene alla realtà: è una forma del suo essere; cioè, in un mondo in cui non si dà alcun Essere, bisogna anzitutto creare mediante l'*apparenza* un certo mondo calcolabile fatto di casi *identici*: un *tempo* in cui sia possibile osservare e paragonare ecc.

"L'apparenza" è un mondo arrangiato e semplificato, a cui hanno lavorato i nostri istinti *pratici*: per *noi* è perfettamente adeguato, infatti ci *viviamo*, possiamo viverci: *prova* della sua verità per noi...

Quel mondo che prescinde dalla nostra condizione, dal fatto che ci viviamo, quel mondo che noi *non* abbiamo ridotto al nostro essere, alla nostra logica e ai nostri pregiudizi psicologici, *non* esiste come mondo "in sé": è essenzialmente un mondo di relazioni; guardato da punti di vista diversi assume, secondo le circostanze, un *aspetto diverso*; il suo essere differisce essenzialmente in ogni punto: preme sopra ogni punto, ogni punto gli resiste — e in ogni caso la somma totale è completamente *incongrua*.

Una *quantità di potenza* determina l'*essenza* di un'altra quantità di potenza: in quale forma, con quale violenza e necessità agisca o resista.

Il nostro caso particolare è abbastanza interessante: abbiamo creato una concezione per poter vivere in un

mondo, per percepire con un'esattezza sufficiente a *cavarcela*...

569.

La nostra ottica psicologica è determinata così:

1) La *comunicazione* è necessaria, e per la comunicazione deve esserci qualcosa di fisso, semplificato, precisabile (soprattutto dei casi *identici*). Ma perché una cosa possa essere comunicabile deve essere "riconoscibile". Il materiale dei sensi elaborato dall'intelletto, ridotto a grossolani tratti principali, uniformato, ordinato secondo categorie di affinità. Quindi, la non perspicuità e il caos delle impressioni dei sensi vengono per così dire *logicizzati*.

2) Il mondo dei "fenomeni" è il mondo elaborato, che noi *percepiamo come reale*. La "realtà" consiste nell'eterno ritorno di cose eguali, note, affini, nel loro *carattere logicizzato*, nella fede nella possibilità di un calcolo.

3) L'opposto di questo mondo fenomenico *non* è "il mondo vero", ma il mondo informe e non formulabile del caos delle sensazioni — ossia un'*altra specie* di mondo fenomenico che per noi è "inconoscibile".

4) Le domande su come possano essere le "cose in sé", astraendo completamente dalla ricettività dei nostri sensi e dall'attività del nostro intelletto, vanno respinte opponendo la domanda: come possiamo sapere che *esistono cose*? La "cosalità" è stata creata precisamente da noi. La questione è, se non ci possano essere molti altri modi di creare un simile mondo *apparente* — e se questo creare, logicizzare, respingere, falsificare non sia la *realtà* meglio garantita: insomma, se non sia reale solamente ciò che "pone le cose", e se l'"azione del mondo esterno su di noi" non sia anch'essa il risultato di simili soggetti volenti... Gli altri "esseri" agiscono su di noi; il mondo delle apparenze, *elaborato* da noi, è un'elaborazione e un *superamento* delle azioni di quegli esseri, una specie di misura *difensiva*.

Soltanto il soggetto è dimostrabile: l'ipotesi che esistano solo soggetti — che l'"oggetto" sia solo un modo dell'azione di un soggetto su un soggetto, un *modus del soggetto*.

k) Il bisogno metafisico

570.

Se si è filosofi come lo si è sempre stati, non si hanno occhi per ciò che fu e per ciò che diviene: si vede solo l'ente. Ma poiché non c'è alcun ente che permanga, al filosofo non rimane che l'*immaginario*, il suo "mondo".

571.

Sostenere l'*esistenza* assoluta di cose di cui non sappiamo proprio nulla, esattamente perché è vantaggioso non poterne sapere nulla, fu un'ingenuità di Kant, la conseguenza di un contraccolpo venuto dai suoi bisogni, specialmente quelli metafisico-morali.

572.

Un artista non sopporta alcuna realtà, volge lo sguardo lontano, indietro; la sua opinione più seria è questa: il valore di una cosa consiste in quel residuo umbratile che ricaviamo dai colori, dalla forma, dal suono, dai pensieri; crede che, quanto più una cosa, o un uomo, viene resa sottile, attenuata, volatilizzata, *tanto più cresce di valore: quanto meno è reale, tanto più ha valore*. Questo è platonismo, ma il platonismo era ancora più audace nell'operare il suo rovesciamento: misurava il grado di realtà sul grado di valore e diceva: quanto più è "idea", tanto più è Essere. Capovolgeva il concetto di "realtà" e diceva: "Ciò che voi ritenete reale è un errore: quanto più ci avviciniamo all'idea, tanto più ci avviciniamo alla verità". Lo si capisce? Questa è stata *la conversione più grande*: e poiché fu accolta dal cristianesimo, non ci accorgiamo di questo fatto sorprendente. In fondo, Platone, da quell'artista che era, ha preferito l'*apparenza* all'*essere*! La menzogna e l'invenzione poetica alla realtà! L'irreale e ciò che presente — ma era talmente convinto del valore dell'apparenza che le assegnò gli attributi dell'"Essere", della "causa" e della "bontà", della verità, in breve tutto ciò a cui si dà valore.

Lo stesso concetto di valore pensato come causa: prima opinione.

L'ideale pensato con ogni attributo onorifico: seconda opinione.

573.

L'idea del "mondo vero", o di "Dio" come assolutamente non sensibile, spirituale, buono, è una *misura di emergenza necessaria*, dato che gli istinti *bellicosi* sono ancora onnipotenti...

La moderazione e il raggiungimento dell'umanità si rivelano esattamente nella umanizzazione degli Dei: i Greci dell'epoca più forte, che non avevano paura di se stessi, ma erano contenti e felici di sé, avvicinavano i loro Dei a tutti i loro affetti...

La spiritualizzazione dell'idea di Dio è perciò lungi dal significare un *progresso*: lo si sente con tutto il cuore entrando in contatto con Goethe — che fa sentire lo svaporare di Dio nella virtù e nello spirito come uno stadio di maggiore *rozzezza*...

574.

Assurdità di ogni metafisica come deduzione del condizionato dall'incondizionato.

È proprio della natura del pensiero *immaginare* un incondizionato da *aggiungere* al condizionato, inventarlo, così come immagina, inventa l'"io" per aggiungerlo alla molteplicità dei suoi processi: misura il mondo con grandezze poste da lui medesimo, con le sue fondamentali finzioni di "incondizionato", "fine e mezzi", cose, "sostanze", con le leggi della logica, con numeri e figure.

Non ci sarebbe nulla da poter chiamare conoscenza se prima il pensiero non *trasformasse* a proprio vantaggio il mondo in "cose", in enti che rimangano uguali a se stessi.

Proprio *in virtù* del pensiero c'è *non-verità*.

Il pensiero *non* è *deducibile*, e così pure le *sensazioni*; ma ciò è *ben lungi* dal dimostrare che sia originario, o "esistente in sé"! È soltanto stabilito che non possiamo scoprire ciò che sta *dietro* al pensiero e alle sensazioni, poiché non *abbiamo* nient'altro che pensiero e sensazioni.

575.

"Conoscere" è un *riportare* qualcosa a qualcos'altro: è per sua natura un *regressus in infinitum*. Ciò che si ferma (a una pretesa *causa prima*, a un incondizionato ecc.) è la *pigrizia*, la stanchezza.

576.

Per la *psicologia della metafisica*. Influenza della pusillanimità.

Ciò di cui si ha maggior *paura*, la causa delle *più forti passioni* (avidità di dominio, libidine ecc.), fu trattato dagli uomini nel modo più ostile ed eliminato dal mondo "vero". Così hanno passo a passo *cancellato* gli *affetti* — hanno posto Dio come il contrario del male, *ossia* hanno tramutato la realtà nella *negazione dei desideri e degli affetti* (ossia precisamente nel *nulla).*

Così pure fu odiato dagli uomini ciò che è contrario alla ragione, arbitrario, accidentale (in quanto causa di infinite sofferenze fisiche). *Di conseguenza* negarono questo elemento in ciò che esiste in sé, lo considerarono come assoluta "ragionevolezza" e "rispondenza al fine".

E così pure fu temuto il *cambiamento*, la *transitorietà*: in ciò si manifesta un'anima oppressa, piena di diffidenza e di tristi esperienze. (Il caso di Spinoza: un opposto genere di uomo considererebbe tale cambiamento come una *seduzione*.)

Una specie di esseri dall'energia esuberante e *giocosi benedirebbe* in nome dell'eudemonia precisamente gli *affetti*, l'*irragionevolezza* e il *cambiamento*, insieme con le loro conseguenze: il pericolo, il contrasto, la rovina ecc.

577.

Contro il *valore* di ciò che resta eternamente uguale (vedi l'ingenuità di *Spinoza*, e pure di *Cartesio*), il valore di ciò che è più breve e transitorio, il seducente bagliore dorato sul ventre del serpente *vita*...*

*In italiano nel testo.

578.

I valori morali nella teoria della conoscenza:
la fiducia nella ragione: perché non sfiducia?
il "mondo vero" deve essere il mondo buono: perché?
l'apparenza, il mutamento, la contraddizione, la lotta svalutati in quanto immorali: aspirazione a un mondo in cui tutto ciò *manchi*;
il mondo trascendente inventato *perché* rimanga spazio per la "libertà morale" (in Kant);
la dialettica come via alla virtù (in Platone e Socrate: evidentemente, perché la sofistica era ritenuta la via alla immoralità);
tempo e spazio ideali: quindi "unità" nell'essenza delle cose, quindi nessun "peccato", nessun male, nessuna imperfezione — una *giustificazione* di Dio;
Epicuro *nega* la possibilità della conoscenza per conservare come supremi i valori morali (ovvero edonistici). Lo stesso fa Agostino, e più tardi Pascal ("la ragione corrotta"), a favore dei valori cristiani;
il disprezzo di Cartesio per tutto ciò che è mutevole; e così pure Spinoza.

579.

Per la psicologia della metafisica. Questo mondo è apparente: *quindi* c'è un mondo reale. Questo mondo è condizionato: *quindi* c'è un mondo incondizionato. Questo mondo è pieno di contraddizioni: *quindi* c'è un mondo senza contraddizioni. Questo mondo diviene: *quindi* c'è un mondo che permane. Conclusioni semplicemente false (cieca confidenza nella ragione: se *è* A, deve *essere* anche il suo concetto opposto B). È la *sofferenza* che *ispira* queste conclusioni: in fondo sono *desideri* che esista un simile mondo; così pure l'odio contro un mondo che fa soffrire si manifesta nel fatto che se ne immagina un altro, di *maggior valore*: qui il *risentimento* dei metafisici contro la realtà è creatore.

Seconda serie di domande: *a che scopo* soffrire?... E muovendo da questa domanda si inferisce un rapporto fra il mondo vero e il nostro mondo apparente, mutevole, penoso, pieno di contraddizioni. 1) La sofferenza come con-

seguenza dell'errore: come è possibile l'errore? 2) La sofferenza come conseguenza della colpa: come è possibile la colpa? (Sono tutte esperienze tratte dalla sfera della natura o dalla società che vengono universalizzate e proiettate nell' "in sé".) Ma se il mondo condizionato è condizionato causalmente dal mondo assoluto, insieme con esso deve esserre condizionata *la libertà di commettere errori e colpe*, e di nuovo si domanda: *a che scopo?*... Il mondo dell'apparenza, del divenire, della contraddizione, della sofferenza è dunque *voluto*: *a che scopo?*

Ecco l'errore di queste argomentazioni: si costituiscono due concetti contrastanti — e *poiché* a uno di essi corrisponde una realtà, anche all'altro "deve" corrispondere una realtà. "*Donde* si avrebbe in caso diverso il concetto opposto?" Così la *ragione* è considerata come una fonte di rivelazione su ciò che è in sé.

Ma l'*origine* di quei contrasti *non deve necessariamente* ricondursi a una fonte soprannaturale della ragione: a tale fonte basta opporre la *vera genesi* dei concetti: questi si generano nella sfera pratica, nella sfera dell'utilità, e appunto preciò ottengono una *forte fede* (*si perisce*, se non si argomenta in conformità con tale ragione: ma questo non "dimostra" ciò che essa afferma).

La preoccupazione dei metafisici *per la sofferenza* è completamente ingenua. La "felicità eterna" è un assurdo psicologico. Gli uomini valorosi e creativi non considerano *mai* piacere e dolore come le questioni ultime relative ai valori; piacere e dolore sono circostanze secondarie: bisogna *volerli* entrambi, se si vuole *conseguire* qualcosa. Si manifesta alcunché di stanco e di morboso nel fatto che i metafisici e i religiosi mettano in primo piano i problemi del piacere e della sofferenza. Anche la *morale* ha per costoro tanta *importanza soltanto* perché vale come condizione essenziale per la soppressione della sofferenza.

Lo stesso può dirsi delle preoccupazioni causate dall'apparenza e dall'errore: è causa di sofferenze, è superstizione pensare che la felicità dipenda dalla verità (confusione: la felicità della "certezza", della "fede").

580.

In quale misura le singole *posizioni gnoseologiche fondamentali* (materialismo, sensismo, idealismo) sono conseguenze di valutazioni: la fonte dei supremi sentimenti di gioia ("sentimento del valore") viene considerata come decisiva anche per il problema della *realtà*.

La quantità di *sapere positivo* è affatto indifferente, o secondaria: si guardi lo sviluppo dell'India.

La *negazione* buddistica della realtà in generale (apparenza = soffrire) è di una coerenza perfetta: non solo indimostrabilità, inaccessibilità, mancanza di categorie del "mondo in sé", ma *visione delle procedure erronee* per cui si perviene a tale concetto. In un mondo *che diviene* la "realtà" è sempre soltanto una *semplificazione* operata a scopi pratici, o un'*illusione* dovuta alla rozzezza dei propri organi, o una sfasatura nel *tempo* del divenire.

La negazione logica del mondo, la sua nichilizzazione è dovuta alla nostra necessità di opporre l'essere al non-essere, negando il concetto di "divenire" ("*qualcosa* diviene").

581.

Essere e divenire. La "*ragione*" sviluppata sulla base del sensismo, sui *pregiudizi dei sensi*, ossia nella credenza nella verità dei giudizi dei sensi.

L'"Essere" come generalizzazione del concetto di "vita" (respirare), "essere animato", "volere, agire", "divenire".

L'opposto è: "essere inanimato", "*non*-diveniente", "*non*-volente". Quindi all'"ente" *non* viene opposto il non-ente, né l'apparente, e nemmeno il morto (poiché solo una cosa che può vivere può essere morta).

L'"anima", l'"io" posti come *dato originario* e collocati ovunque si dia un *divenire*.

582.

Dell'essere noi non abbiamo altra rappresentazione che quella del "*vivere*". Come può dunque "essere" qualcosa di morto?

583.

1.

Vedo con sorpresa che oggi la scienza si rassegna a venire rinviata al mondo apparente: per conoscere un mondo vero — comunque esso sia — ci mancano degli organi appropriati.

Qui potremmo già domandare: con quale organo della conoscenza si stabilisce anche questa opposizione?

Col fatto che un mondo accessibile ai nostri organi viene anche compreso come dipendente da essi, col fatto che noi consideriamo il mondo come soggettivamente condizionato, *non* si esprime per nulla la *possibilità* di un mondo oggettivo in generale. Chi ci vieta di pensare che la soggettività sia reale, essenziale?

L'"in sé" è perfino una concezione assurda: è assurda una "qualità in sé"; noi possediamo il concetto di "essere", di "cosa", sempre solo come un concetto di relazione...

Il male è che con la vecchia opposizione tra "apparente" e "vero" si è tramandato il relativo giudizio di valore: "di scarso valore" e assolutamente "valido".

Il mondo apparente non vale per noi come un mondo "prezioso"; l'apparenza deve essere un'istanza contraria alla validità suprema. Solo un mondo "vero" può essere prezioso in sé...

Pregiudizio dei pregiudizi! In primo luogo, sarebbe anche possibile che la vera conformazione delle cose sia talmente nociva ai presupposti della vita che proprio l'apparenza risulti necessaria per poter vivere... Ciò avviene appunto in molte situazioni: per esempio, nel matrimonio.

Il nostro mondo empirico sarebbe condizionato anche entro i limiti della conoscenza dall'istinto di autoconservazione: noi riterremmo vero, buono, prezioso ciò che giova alla conservazione della specie...

a) Noi non possediamo categorie con cui risulti lecito distinguere un mondo vero da un mondo apparente. Potrebbe anzi esistere solo un mondo apparente, ma non soltanto il *nostro* mondo apparente...

b) Anche ammettendo il mondo *vero*, questo mondo potrebbe pur sempre essere per noi quello *di minor valore*: proprio il tasso di illusione potrebbe avere maggiore importanza, in quanto ha valore per la nostra conservazione. E non sarebbe così, anche se di per sé l'*apparenza* rendesse fondato un giudizio di condanna?

c) Che esista una correlazione fra *i gradi dei valori* e i *gradi della realtà*, in modo che i valori supremi abbiano anche la suprema realtà, è un postulato metafisico che muove dall'ipotesi secondo cui *conosciamo* la gerarchia dei valori, e anzi sappiamo che questa è una gerarchia *morale*... Solo in base a questa ipotesi la *verità* è necessaria per definire tutto ciò che ha supremo valore.

2.

È di capitale importanza sopprimere il *mondo vero*. È questo che mette in dubbio e sminuisce il valore *di quel mondo che noi siamo*: sinora fu il nostro più pericoloso *attentato* contro la vita.

Guerra a tutte le ipotesi sulla cui base si è immaginato un mondo vero. È per queste ipotesi che i *valori morali* sono *i valori supremi*.

La valutazione morale come valutazione suprema sarebbe confutata se si potesse dimostrare che è la conseguenza di una valutazione *immorale*, che è un caso speciale della immoralità reale: con ciò si ridurrebbe a un'*apparenza*, e come *apparenza* non avrebbe più il diritto di condannare l'apparenza muovendo da se stessa.

3.

La "volontà di verità" dovrebbe poi essere investigata psicologicamente: non è un potere morale, ma una forma della volontà di potenza. Ciò si potrebbe dimostrare col fatto che essa si serve di ogni mezzo *immorale*, e i metafisici davanti a tutti...

Il *metodo sperimentale* lo si ottiene solamente dopo aver superato ogni *pregiudizio morale*... Il metodo ha rappresentato una vittoria sulla morale...

N.B. Oggi ci troviamo a esaminare l'asserzione secondo cui i valori morali sono i valori supremi.

584.

L'errore dei filosofi si basa sul fatto che, invece di vedere nella logica e nelle categorie della ragione dei mezzi per accomodare il mondo a dei fini utili (e quindi, in linea di principio, al fine di un'utile *falsificazione*), si credette di avere con esse il criterio della verità, ovvero della *realtà*. Il "criterio della verità" era effettivamente solo *l'utilità biologica di un simile sistema falsificante per principio*: e poiché una specie animale non conosce nulla di più importante della propria conservazione, qui si poté realmente parlare di "verità". L'ingenuità fu solo quella di prendere l'idiosincrasia antropocentrica come *misura delle cose*, come norma del "reale" e dell' "irreale": in breve, di rendere assoluto qualcosa di condizionato. E, guarda un po', ora il mondo si scisse di colpo in un mondo vero e in un mondo "apparente": e precisamente il mondo per cui l'uomo aveva inventato la propria ragione, per abitarlo, per viverci a proprio agio — esattamente questo mondo venne screditato. Invece di utilizzare le forme come strumenti per renderci il mondo manipolabile e determinabile, la folle intelligenza dei filosofi scoprì che in queste categorie è nascosto il concetto di quel mondo al quale non corrisponde il mondo in cui viviamo... I mezzi furono fraintesi come un criterio del valore, persino come ciò che condanna lo scopo a cui essi intendevano servire...

L'intenzione era di illudersi utilmente; e il suo mezzo fu l'invenzione di formule e segni con cui ridurre la sconcertante molteplicità a uno schema maneggiabile e conforme allo scopo.

Ma, ahimè! Ora si introdusse nel gioco una *categoria morale*: nessuna creatura vuole ingannare se stessa, a nessuna creatura è lecito ingannarsi — quindi c'è soltanto una volontà di verità. Che cos'è la "verità"?

Il principio di contraddizione fornì lo schema: il mondo vero, verso il quale si cerca la via, non può trovarsi in contraddizione con se stesso, non può variare, non può divenire, non ha origine e non ha fine.

È questo il massimo errore che si sia mai commesso, il vero errore fatale se mai ce ne furono: si credette di avere un criterio della realtà nelle forme della ragione, mentre le si posseggono per dominare la realtà, per *fraintendere* la realtà con saggezza...

E guarda un po': ora il mondo diventò falso, ed esattamente a causa delle caratteristiche che *ne compongono la realtà*: variazione, divenire, molteplicità, contrasto, contraddizione, guerra. Ed ecco avverato il destino funesto.

1) Come ci si sbarazza del mondo falso, del mondo semplicemente apparente? (Quello che fu il mondo reale, l'unico.)

2) Come potremmo assumere noi stessi il carattere opposto a quello del mondo apparente? (Concetto della creatura perfetta come opposto di ogni creatura reale; più chiaramente: *contraddizione contro la vita*...)

3) Tutti i valori erano orientati verso la *calunnia della vita*;

4) si creò confusione tra ideal-dogmatismo e conoscenza in genere, così che il partito *opposto* prese anch'esso in orrore la *scienza*.

La via verso la scienza fu così *doppiamente* sbarrata: una volta dalla credenza nel mondo "vero", un'altra dagli avversari di questa credenza.

La scienza della natura e la psicologia furono 1) condannate per i loro oggetti, 2) private della loro innocenza...

Nel mondo reale, in cui tutto senza eccezione è concatenato e condizionato, il condannare ed *eliminare nel pensiero* una qualsiasi cosa significa eliminare e condannare tutto.

Le parole: "questo non dovrebbe essere", "non avrebbe dovuto essere", sono farsesche... Pensando sino in fondo alle conseguenze, si è rovinata la fonte della vita volendo eliminare ciò che è in qualche senso *dannoso*, *distruttivo*. La fisiologia lo dimostra *meglio*!

Vediamo che la *morale* a) *avvelena* l'intera concezione del mondo, b) taglia la via verso la conoscenza, verso la *scienza*, c) dissolve tutti gli istinti reali e li mina (in quanto insegna a sentirne le radici come *immorali*).

Di fronte a noi vediamo lavorare un temibile strumento di *décadence* che si conserva con i nomi più sacri e con i più santi atteggiamenti.

585.

Enorme *senso di sé*: diventare coscienti di sé non come individui, ma come umanità. *Ricordiamo, pensiamo guardando indietro: percorriamo le piccole e le grandi vie!*

A. L'uomo cerca "la verità": un mondo che non si contraddica, non inganni, non cambi, un mondo vero — un mondo in cui non si soffra: contraddizione, inganno, mutamento sono cause di sofferenza! L'uomo non dubita che esista un mondo quale deve essere; vorrebbe cercare la via per giungervi. (Critica indiana: perfino l'"io" è considerato apparente, *non* reale.)

Ma l'uomo donde prende il concetto di *realtà*? Perché fa derivare proprio la *sofferenza* dal mutamento, dalla illusione, dalla contraddizione? E non ne fa piuttosto derivare la sua felicità?...

Il disprezzo, l'odio per tutto ciò che passa, cambia, si trasforma — donde viene questa valutazione di ciò che permane? Evidentemente, qui la volontà di verità è semplicemente il desiderio di *un mondo dove tutto rimanga stabile*.

I sensi ingannano, la ragione corregge gli errori: *quindi*, si concluse, la ragione è la via verso ciò che è durevole; le idee *meno accessibili ai sensi* devono essere le più vicine al *mondo vero*. Dai sensi proviene la maggior parte degli oltraggi della sventura: sono ingannatori, seduttori, distruttori.

La *felicità* può essere garantita soltanto da ciò che è: mutamento e felicità si escludono. Quindi il supremo desiderio mira all'unione con ciò che è. È questa *la strana via* verso la suprema felicità.

In summa: il mondo, quale *dovrebbe* essere, esiste; questo mondo in cui viviamo è un errore, questo nostro mondo *non* dovrebbe esistere.

La fede nell'ente si rivela come una semplice conseguenza: il vero *primum mobile* è la mancanza di fede nel divenire, la diffidenza verso il divenire, il disprezzo di ogni divenire...

Quale specie di uomini ragiona così? Una specie improduttiva, *sofferente*, una specie stanca della vita. Se immaginiamo la specie opposta, questa non avrebbe bisogno di

credere nell'ente: anzi, lo disprezzerebbe come morto, noioso, indifferente...

La credenza per cui il mondo che dovrebbe essere *è*, che esista realmente, è una credenza degli improduttivi, che *non vogliono creare un mondo* quale deve essere. Costoro lo pongono come già presente, cercano mezzi e vie per giungerci. "Volontà di verità": *impotenza della volontà di creare.*

Conoscere che una cosa è in un determinato modo:
Fare sì che una cosa *divenga* in un determinato modo:
} Antagonismo nei gradi di forza delle nature

Finzione di un mondo che risponda ai nostri desideri; espedienti psicologici e interpretazioni per legare a questo *mondo vero* tutto ciò che onoriamo e che sentiamo come piacevole.

"Volontà di verità" a questo livello è essenzialmente *arte dell'interpretazione*; e per quest'arte è sempre e comunque necessaria le forza di interpretare.

La stessa specie di uomini, diventata ancor *più povera*, scesa di un altro gradino, *non più in possesso della forza* di interpretare, di creare finzioni, è *nichilista*. Un nichilista è l'uomo che giudica che il mondo così com'è *non* dovrebbe essere, e del mondo quale dovrebbe essere giudica che non esiste. Quindi per lui l'esistenza (agire, soffrire, volere, sentire) non ha alcun senso: il pathos dell' "invano" è il pathos del nichilista — inoltre, sempre come pathos, è una *incoerenza* del nichilista.

Chi non sa mettere la propria volontà dentro le cose, chi è privo di volontà e di forza, pone almeno ancora un *senso* nelle cose, ossia crede che ci sia racchiusa una volontà.

Il grado di *forza di volontà* è misurato da quanto si riesce a fare a meno di un *senso* insito nelle cose, da quanto si è capaci di resistere in un mondo privo di senso, *perché se ne organizza un piccolo frammento.*

Quindi lo *sguardo filosofico oggettivo* può essere un segno di carenza di volontà e di forza. Infatti, l'energia organizza ciò che è vicino e prossimo; chi "conosce", chi vuole soltanto *stabilire* ciò che è, è uno che non può stabilire niente *come dovrebbe essere.*

Gli *artisti* sono una specie intermedia: questi almeno fissano un'immagine di ciò che deve essere — sono produttivi in quanto *cambiano* e trasformano realmente; non sono come gli uomini della conoscenza, che lasciano ogni cosa com'è.

Legame tra i filosofi e le religioni pessimistiche: è la medesima specie di uomini (costoro attribuiscono il *supremo grado di realtà* alle *cose sommamente apprezzate*).

Legame dei filosofi con gli uomini morali e i loro criteri di valore (l'interpretazione *morale* del mondo considerata come *senso* del mondo, dopo il declinare del senso religioso).

Superamento dei filosofi mediante *l'annientamento* del mondo dell'essere; periodo intermedio del nichilismo, prima che ci sia la forza di capovolgere i valori e di approvare e divinizzare ciò che diviene, il mondo apparente, come l'*unico* mondo.

B. Il nichilismo come fenomeno normale può essere un sintomo del crescere della *forza*, come del crescere della *debolezza*:

in parte, del fatto che la forza di *creare*, di *volere*, è talmente cresciuta da non avere più bisogno di queste interpretazioni universali, di introdurre un *senso* ("i compiti immediati", lo Stato ecc.);

in parte, del fatto che persino la forza creatrice, la forza di creare un *senso*, diminuisce, e la delusione diventa lo stato d'animo dominante. Incapacità di *credere* in un "senso", "incredulità".

Che significa la *scienza* in rapporto a queste due possibilità?

1) È un segno di forza e di dominio di sé, in quanto è il *poter* fare a meno di un mondo di illusioni che redimono e consolano.

2) La scienza scava, seziona, disillude, indebolisce.

C. *La credenza nella verità*, il bisogno di appoggiarsi a qualcosa che si crede vero; riduzione psicologica, lontana da tutti i sentimenti di valore finora ammessi. La paura, la poltroneria.

Così pure l'*incredulità*: riduzione. In quale misura si ottiene un *nuovo valore*, se non c'è affatto un mondo vero?

(Con ciò tornano liberi i sentimenti di valore finora *sprecati* per il mondo dell'essere.)

586.

IL MONDO VERO E IL MONDO APPARENTE

A.

Le *seduzioni* che derivano da questo concetto sono di tre tipi:

un mondo *ignoto*: noi siamo avventurieri, curiosi — ciò che è noto sembra annoiarci (il pericolo di questo concetto sta nell'insinuare che "questo" mondo ci sia *conosciuto*...);

un *altro* mondo, dove le cose sono diverse; c'è in noi qualcosa che calcola: la nostra tacita devozione, il nostro silenzio perdono il loro valore — forse tutto andrà bene, non abbiamo sperato invano... Il mondo dove le cose sono diverse, dove noi stessi (chissà?) siamo diversi...

Un mondo *vero*: è questo il tiro e l'attacco più sorprendente che mai sia stato tentato contro di noi; la parola "vero" è piena di incrostazioni e noi, involontariamente, le regaliamo anche al "mondo vero": il mondo *vero* deve essere anche *veridico*, un mondo che non ci inganna e non ci prende in giro; credere in esso è quasi un *dovere necessario* (per decoro, come avviene tra persone degne di fiducia).

***

Il concetto di "mondo *ignoto*" insinua che *questo* mondo sia "conosciuto" (noioso);

il concetto di "altro mondo" insinua che il mondo *potrebbe essere diverso* — sopprime la necessità e il fato (è inutile *sacrificarsi*, *adattarsi*);

il concetto di "mondo vero" insinua che questo nostro mondo sia non veritiero, ingannatore, disonesto, falso, inessenziale — e *quindi* un mondo non subordinato alla nostra utilità (non conviene adattarvisi; *meglio*: opporsi).

Noi *sfuggiamo* così in tre modi a "questo" mondo:

con la nostra *curiosità* — come se la parte più interessante si trovasse altrove;

con la nostra *rassegnazione* — come se non fosse necessario rassegnarsi, come se questo mondo non fosse una necessità di infimo rango;

con la nostra *simpatia* e stima — come se il mondo non le meritasse, come se questo mondo fosse impuro e sleale verso di noi...

Insomma, noi ci *rivoltiamo* in tre modi: *abbiamo fatto di una x* la *critica* del "mondo conosciuto".

B.

Primo passo della riflessione: comprendere quanto siamo *sedotti* — cioè: le cose potrebbero stare esattamente *alla rovescia*:

a) il mondo *ignoto* potrebbe essere conformato in modo da darci il gusto di "questo" mondo — come una forma di esistenza forse stupida e inferiore;

b) l'*altro* mondo, trascurando la questione se faccia tornare i conti dei nostri desideri non soddisfatti in questo, potrebbe far parte delle tante cose che ci rendono possibile *questo* mondo: imparare a conoscerlo sarebbe un mezzo per diventare contenti;

c) il mondo *vero*; ma chi ci dice sul serio che il mondo apparente debba avere meno valore di quello vero? Il nostro istinto non contraddice forse questo giudizio? Forse che l'uomo non si crea eternamente un mondo immaginario perché vuole avere un mondo migliore della realtà? *Soprattutto*: come giungiamo a credere che *non* il *nostro* mondo sia quello vero?... In primo luogo, proprio l'*altro* mondo potrebbe essere quello "apparente". Effettivamente, i Greci pensarono a un *regno delle ombre*, a un'*esistenza apparente*, accanto alla *vera* esistenza. E finalmente: che cosa ci dà il diritto di stabilire qualcosa come dei *gradi di realtà*? Questo è alcunché di diverso da un mondo ignoto — è già un *voler sapere qualcosa dell'ignoto*. N.B. L' "altro" mondo, quello ignoto — va bene! Ma dire "mondo *vero*" significa "*saperne qualcosa*": e questo è il contrario della supposizione di un mondo *x*...

In summa: il mondo *x* potrebbe essere in ogni senso più noioso, inumano e indegno di questo.

Diverso sarebbe se si sostenesse che esistono *x* mondi, ossia anche tutti gli altri mondi possibili, al di fuori di questo. Ma ciò *non fu mai sostenuto*...

C.

Problema: perché la *rappresentazione dell'altro mondo* ha sempre mirato a svantaggiare, ovvero criticare questo mondo? Che cosa indica?

Ossia: un popolo fiero di sé, che vive una parabola ascendente, pensa sempre l'essere *altro* come un essere inferiore, di minor valore; considera il mondo straniero, ignoto, come suo avversario, si sente privo di curiosità, ripudia completamente ciò che gli è estraneo... Un popolo non ammetterebbe che un altro popolo sia il "vero popolo"...

È già sintomatico che sia possibile una tale distinzione — che si consideri questo mondo come "apparente" e *quello* come "vero".

Il *focolaio* della rappresentazione "altro mondo":

il filosofo, che inventa un mondo della ragione dove la *ragione* e le funzioni *logiche* risultano adeguate: qui sorge il mondo "vero";

l'uomo religioso, che inventa un "mondo divino": qui sorge il mondo "snaturalizzato, antinaturale";

l'uomo morale, che finge un "mondo libero" — qui sorge un mondo "buono, perfetto, giusto, santo".

Ciò che è comune ai tre focolai in cui nasce "l'altro mondo":

l'errore *psicologico*, le confusioni fisiologiche;

"l'altro mondo", quale effettivamente appare nella storia, da quali attributi è caratterizzato? Dalle stigmate del pregiudizio filosofico, religioso, morale.

L'"altro mondo" chiarito da questi fatti è *sinonimo di non-essere*, del non vivere, del non *voler* vivere...

Veduta d'insieme: l'istinto della *stanchezza del vivere*, e non quello della vita, ha creato l'altro mondo.

Conseguenza: filosofia, religione e morale sono *sintomi della décadence*.

l) Il valore biologico della conoscenza

587.

Potrebbe sembrare che io abbia evitato di rispondere al problema della certezza. È vero l'opposto: esaminavo il criterio della certezza, chiedendomi quale bilancia sia stata adoperata finora — e il problema della certezza è già un problema *dipendente*, un problema *di second'*ordine.

588.

Il problema dei valori è *più fondamentale* di quello della certezza: quest'ultimo diventa serio soltanto con l'ipotesi che la questione dei valori abbia ottenuto risposta.

Esaminando l'essere e l'apparire dal punto di vista psicologico, non risulta un "essere in sé", un criterio della "realtà", ma solo criteri dei gradi di apparenza, commisurati alla forza con cui *appoggiamo* un'apparenza.

Fra le rappresentazioni e le percezioni si combatte non una lotta per l'esistenza, ma una lotta per il dominio — la rappresentazione vinta *non* viene *annientata*, ma solo *respinta* o resa *subordinata. Nel campo spirituale non c'è annientamento...*

589.

"Fine e mezzi"
"Causa ed effetto"
"Soggetto e oggetto"
"Agire e patire"
"Cosa in sé e fenomeno"

come interpretazioni (*non* come fatti), e in quale misura interpretazioni (forse) *necessarie* (tali da "conservare" l'esistenza)? — tutte nel senso di una volontà di potenza

590.

I nostri valori sono *interpretazioni introdotte* nelle cose.

C'è dunque un *senso* nell'"in sé"?

Senso, non è forse necessariamente senso del *rapporto*, una prospettiva?

Ogni senso è volontà di potenza (tutti i sensi di tipo relazionale si possono risolvere in questa volontà).

591.

Il desiderio di "solidi fatti". Teoria della conoscenza: quanto pessimismo c'è in lei!

592.

L'antagonismo fra il "mondo vero" scoperto dal pessimismo e un mondo che offre possibilità di vita: qui si devono esaminare i diritti della *verità*. È necessario misurare sul criterio della *vita* il senso di tutti questi "impulsi ideali", per comprendere che cosa sia propriamente quell'antagonismo: la lotta fra la vita malaticcia, disperata, che si aggrappa all'aldilà, e la vita sana, più stupida, più bugiarda, più ricca, meno decomposta. Quindi, non "verità" in lotta con la vita, ma un genere di vita in lotta con un altro. Ma questo vuole essere il *più alto*! Qui si deve introdurre la dimostrazione della necessità di una gerarchia: si deve dimostrare che il primo problema è quello della *gerarchia* fra i *diversi generi di vita*.

593.

Si deve trasformare la credenza "è così e così" nella volontà "deve *diventare così e così*".

m) La scienza

594.

La scienza è stata finora l'eliminazione della mescolanza totale fra le cose, mediante ipotesi che "spiegano" tutto partendo dalla ripugnanza dell'intelletto per il caos. Questa medesima ripugnanza mi prende quando considero *me stesso*: vorrei raffigurarmi anche il mondo interiore con uno *schema* e superare la confusione intellettuale. La morale è stata una *semplificazione* di questo genere: insegnò che l'uomo è *conosciuto*, è *noto*. Ma noi abbiamo distrutto la morale — e siamo ridiventati *completamente oscuri* a noi stessi! Io so che *di me* non so nulla. La *fisica* risulta *benefica* per lo spirito; la scienza (come via per la *conoscenza*) riceve un nuovo fascino dopo l'eliminazione della morale

— e *poiché soltanto qui* troviamo coerenza vorremmo *impostare* la nostra vita in modo da *conservarci* la coscienza. Da ciò risulta una specie di *riflessione pratica sulle nostre condizioni di esistenza* in quanto esseri che conoscono.

595.

Le nostre premesse: nessun Dio, nessuno scopo, finitezza della forza. Vogliamo *guardarci* dall'escogitare e prescrivere agli umili la mentalità che è *loro* necessaria!!

596.

Nessuna "educazione *morale*" del genere umano: è necessario, invece, frequentare la *scuola obbligatoria degli errori scientifici*, perché la "verità" disgusta e toglie la voglia di vivere — presupposto che l'uomo non sia già inevitabilmente spinto per la sua *via* e si assuma con tragica superbia le sue oneste *opinioni*.

597.

La premessa del *lavoro scientifico*: una credenza nel collegamento e nella lunga durata dei lavori scientifici, cosicché il singolo possa lavorare in un posto magari umilissimo con la sicurezza di *non lavorare invano*.

C'è una cosa che paralizza terribilmente: lavorare *invano*, lottare *invano*.

***

I tempi dell'*accumulazione* in cui si scoprono energie e strumenti di potenza di cui, un giorno, si servirà l'avvenire; la *scienza* come una *stazione intermedia*, in cui le creature medie, complesse, complicate trovano il proprio sfogo e la soddisfazione più naturale: *tutti quelli cui l'azione è sconsigliabile*.

598.

Un filosofo si ricrea in altro modo e con altre cose: si ricrea, ad esempio, nel nichilismo. La credenza che non esista alcuna verità, la fede dei nichilisti, è un grande sti-

ramento di membra per un uomo che, come un guerriero della conoscenza, si trova incessantamente a combattere con verità tutte quante sgradevoli. Perché la verità è brutta.

599.

La "mancanza di senso in ciò che avviene": crederlo è conseguenza dell'intuizione della falsità delle interpretazioni finora valide, è una generalizzazione dello scoraggiamento e della debolezza — non è una credenza *necessaria*.

Immodestia dell'uomo: *negare* il senso là dove non lo vede!

600.

Infinita interpretabilità del mondo: ogni interpretazione è un sintomo del crescere o del declinare.

L'unità (il monismo) è un bisogno di *inertia*; la pluralità delle interpretazioni è un segno di forza. *Non* si deve *voler contestare* al mondo il suo carattere inquietante ed enigmatico!

601.

Contro la volontà di conciliazione, l'irenismo. Ne fa parte anche ogni esperimento monistico.

602.

Questo mondo prospettico, questo mondo fatto per l'occhio, il tatto e l'orecchio, è falsissimo, già per un apparato percettivo molto più sottile. Ma la sua intelligibilità, la sua chiarezza, la sua praticabilità, la sua bellezza cominciano a *dileguarsi* se noi *raffiniamo* i nostri sensi: e così pure la bellezza viene meno quando meditiamo sugli avvenimenti della storia; l'ordinamento *teleologico* è già un'illusione. In breve: quanto più superficialmente e grossolanamente lo si comprende, tanto più il mondo *appare prezioso*, determinato, bello, pieno di significato. Quanto più profondamente lo si guarda, tanto più diminuisce il nostro apprezzamento — *e la mancanza di significato si avvicina! Noi stessi* abbiamo creato il mondo che ha valore! Sapendo questo, sappiamo anche che venerare la verità è già la *conseguenza* di un'illusione — e che più

della verità si deve apprezzare la forza che crea, semplifica, foggia, inventa.

"Tutto è falso! Tutto è lecito!"

Precisamente grazie a una certa ottusità dello sguardo, a una volontà di semplificazione compare il bello, il "prezioso": che, in se stesso, è un *non so che*.

603.

Noi sappiamo che distruggere un'illusione non genera una verità, ma soltanto *un po' più di ignoranza*, un allargamento del nostro "spazio vuoto", una crescita del nostro "deserto".

604.

Cos'è che solo può essere *conoscenza*? "Interpretazione", posizione di un senso — *non* "spiegazione" (nella maggior parte dei casi è una nuova interpretazione di una vecchia interpretazione diventata incomprensibile, che ora di per sé è un semplice segno). Non ci sono fatti, tutto è fluido, inafferrabile; cedevole; ciò che dura di più, sono ancora le nostre opinioni.

605.

Distinguere fra ciò che è "vero" e ciò che è "non vero", *stabilire* fatti in generale, è fondamentalmente diverso dal *porre* creativamente, dal foggiare, formare, dominare, *volere*, come è nell'essenza della *filosofia*. *Introdurre un senso* è un compito che *rimane* sempre da svolgere, incondizionatamente, posto che nelle cose *non si trovi* alcun *senso*. Così avviene con i suoni, ma anche con i destini dei popoli: questi possono *ricevere* le più diverse interpretazioni, le più diverse direzioni, *per i fini più diversi*.

Il grado ancora più alto è quello di *assegnare uno scopo* e conformarvi la realtà effettiva, ossia *interpretare con l'azione* e non soltanto *reinterpretare* concettualmente.

606.

Alla fine l'uomo ritrova nelle cose soltanto ciò che lui stesso ci ha introdotto — il ritrovare si chiama scienza,

l'introdurre si chiama arte, religione, amore, orgoglio. Entrambe queste attività, anche se fossero giochi da bambini, vanno proseguite, e di buon animo, gli uni per ritrovare, gli altri — *noi* altri! — per introdurre!

607.

I due lati della *scienza*:
in rapporto all'individuo;
in rapporto al complesso ("livello") della cultura;
— valutazione opposta, a seconda del lato.

608.

Lo sviluppo della scienza risolve sempre più il "noto" in un ignoto: ma essa *vuole* precisamente l'*opposto* e muove dall'istinto di ricondurre l'ignoto al noto.

In summa, la scienza prepara una *sovrana ignoranza*, un sentire che la "conoscenza" non esiste, che è stata una forma di superbia, anzi, che non ci è rimasto il più piccolo concetto che ci permetta di lasciare alla "conoscenza" anche solo il valore di una *possibilità* — che "conoscere" è una rappresentazione contraddittoria. Noi *traduciamo* in duro fatto un'antichissima mitologia e vanità dell'uomo: come non è più *lecito* pensare a una "cosa in sé", così non è più ammissibile il concetto di "conoscenza in sé". È una seduzione operata "dal numero e dalla logica", dalle "leggi".

La "*saggezza*" come tentativo di superare le valutazioni prospettiche (ossia la "volontà di potenza"); principio ostile alla vita e dissolvente, sintomo, come negli indiani ecc., di un *indebolimento* della forza di assimilazione.

609.

Non basta che tu veda in quale ignoranza vivono l'uomo e l'animale; devi avere anche la *volontà* dell'ignoranza e apprenderla. Ti è necessario comprendere che senza questa sorta di ignoranza la vita stessa sarebbe impossibile, che è una condizione senza la quale ciò che vive non si conserva né prospera: devi essere avvolto da una grande, robusta cappa di ignoranza.

610.

Scienza — trasformazione della natura in concetti allo scopo di dominarla; ciò rientra nella rubrica: "*Mezzi*".

Ma lo *scopo* e la *volontà* dell'uomo devono pure crescere, la sua intenzione deve essere rivolta al Tutto.

611.

Noi troviamo che il *pensiero* è ciò che si esercita con più forza e costanza a tutti i livelli della vita — anche in ogni percepire e in ogni apparente subire! È palese che con ciò il pensiero diventa *potentissimo e pieno di esigenze*, e che a lungo andare tiranneggia tutte le altre forze. Finisce per diventare la "passione in sé".

612.

Il diritto al grande *affetto* deve essere riconquistato da chi pratica la conoscenza, dopo che la spersonalizzazione e il culto dell'"oggettivo" hanno creato anche in questa sfera una falsa gerarchia! L'errore toccò il culmine quando Schopenhauer insegnò: *precisamente nello sbarazzarsi dell'affetto*, della volontà si trova l'unico accesso al "vero", alla conoscenza; che l'intelletto scevro di volontà *non può fare altro* che vedere la vera e propria essenza delle cose.

Lo stesso errore *in arte*: come se tutto fosse *bello*, non appena viene guardato senza volontà.

613.

Gara tra gli affetti e predominanza di un unico affetto sull'intelletto.

614.

"Umanizzare" il mondo significa sentircene sempre più padroni.

615.

In un genere di esseri superiori, la conoscenza avrà nuove forme che ora non sono ancora necessarie.

616.

I miei scritti affermano costantemente che il *valore del mondo* sta nella nostra interpretazione (e forse in qualche altro luogo sono possibili altre interpretazioni, diverse da quelle semplicemente umane); che le interpretazioni finora ammesse sono valutazioni prospettiche, in virtù delle quali noi ci conserviamo in vita, ossia ci manteniamo nella volontà di potenza, di aumento della potenza; che ogni *elevazione dell'uomo* comporta il superamento di interpretazioni più ristrette; che ogni nuovo rafforzamento ed estensione della potenza schiude nuove prospettive e comanda di credere in nuovi orizzonti. *Il mondo che ci concerne* è falso, cioè non è un fatto, ma un'immaginazione, l'arrotondamento di una magra somma di osservazioni; è "fluido", è qualcosa che diviene, come una falsità che continuamente si sposta, che non si avvicina mai alla verità: infatti, non c'è alcuna "verità".

617.

Ricapitolazione.

Imprimere al divenire il carattere dell'essere — è questa la *suprema volontà di potenza.*

Si compie una *doppia falsificazione*, l'una che parte dai sensi e l'altra dallo spirito, per conservare un mondo dell'essere, della durata, dell'equivalenza ecc.

Che *tutto ritorni*, è l'estrema *approssimazione di un mondo del divenire al mondo dell'essere: è il culmine a cui giunge l'osservazione.*

Dai valori che furono attribuiti all'essere derivano la condanna e l'insoddisfazione del divenire: questo, dopo che si inventò un simile mondo dell'essere.

Le metamorfosi dell'essere (corpo, Dio, idee, leggi naturali, formule ecc.).

"L'Essere" come parvenza; rovesciamento dei valori: *ciò che conferiva valore* era la parvenza.

La conoscenza in sé è impossibile nel divenire: come dunque è possibile la conoscenza? Come errore circa se stessi, come volontà di potenza, come volontà di illusione.

Il divenire come invenzione, volontà, negazione di sé, superamento di sé: nessun soggetto, ma un agire, un porre creativamente; non ci sono "cause ed effetti".

L'arte come volontà di superare il divenire, come un "eternare", ma miope, dipendente volta per volta da una prospettiva; che ripete in una certa maniera nel piccolo la tendenza del Tutto.

Ciò che *ogni vita* esibisce deve essere considerato come una formula rimpicciolita della tendenza complessiva: perciò una nuova fissazione del concetto di "vita", come volontà di potenza.

Mettere al posto di "causa ed effetto" la lotta fra gli elementi in divenire, che spesso comporta la cannibalizzazione dell'avversario: nessuna costante del divenire.

I vecchi ideali non si possono utilizzare per interpretare tutto ciò che avviene, una volta riconosciute la loro origine animalesca e la loro utilità; inoltre, tutti contraddicono la vita.

È inutilizzabile la teoria meccanicistica — dà l'impressione della *mancanza di senso*.

Tutto l'*idealismo* dell'umanità finora esistita va rovesciato concettualmente in *nichilismo* — nella credenza nell'assoluta mancanza di *valore*, ossia nella mancanza di *senso*.

L'annientamento degli ideali, il nuovo deserto; nuove arti per sopportarlo, noi *anfibi*...

Ipotesi: coraggio, pazienza, nessun "tornare indietro", nessuna furia di andare avanti. N.B. Zarathustra si comporta costantemente in senso parodistico verso tutti i vecchi valori, grazie alla sua ricchezza.

II.

LA VOLONTÀ DI POTENZA NELLA NATURA

1. *L'interpretazione meccanicistica del mondo*

618.

Fra le *interpretazioni del mondo* finora avanzate sembra che oggi stia vittoriosamente in prima linea quella *meccanicistica*. Evidentemente, ha dalla sua la buona coscienza; e nessuna scienza crede di aver conseguito un progresso e un successo, se non lo ha ottenuto servendosi di procedure meccanicistiche. Tutti conoscono queste procedure: si lasciano in disparte la "ragione" e gli "scopi", quali che siano poi le conseguenze, si mostra che, entro un conveniente lasso di tempo, una qualsiasi cosa può diventare una qualsiasi altra, e non si nasconde un sorriso maligno quando si riesce a ricondurre alla pressione e all'urto l'"apparente intenzionalità nel destino" di una pianta o di un tuorlo d'uovo; in breve, se per un argomento così serio è lecito impiegare un'espressione scherzosa, si rende omaggio di tutto cuore al principio della massima stupidità. Frattanto, proprio gli spiriti più eletti di questo movimento avvertono una certa angoscia, un cattivo presagio, quasi la teoria avesse una lacuna che presto o tardi potrebbe diventare la sua ultima lacuna: voglio dire quella di cui finiamo per infischiarcene quando siamo messi alle strette. Non si possono "spiegare" la pressione e l'urto, non ci si sbarazza della *actio in distans* — si è perduta la fede nella stessa possibilità di spiegare e si concede con faccia sorniona che si può descrivere ma non spiegare, che l'interpretazione dinamica del mondo, con la sua negazione del

lo "spazio vuoto" e dei mucchietti di atomi, avrà presto ragione dei fisici: con il che, certamente, si attribuisce ancora una qualità interiore al dinamismo...

619.

Il vittorioso concetto di "forza", con cui i nostri fisici hanno creato Dio e il mondo, ha ancora bisogno di integrazione: gli si deve attribuire un mondo interiore che io definisco "volontà di potenza", ossia un insaziabile desiderio di esibire potenza; o impiego, esercizio della potenza, istinto creatore ecc. I fisici non possono eliminare dai loro principi l'"azione a distanza" e neppure una forza di repulsione (o attrazione). Non c'è niente da fare: bisogna intendere tutti i movimenti, tutti i "fenomeni", tutte le "leggi" solo come sintomi di qualcosa che avviene internamente e servirsi sino in fondo dell'analogia con l'uomo. Nell'animale è possibile derivare tutti i suoi istinti dalla volontà di potenza; e così pure, da quest'unica fonte, tutte le funzioni della vita organica.

620.

Ma la si è mai constatata, una *forza*? No, solo *effetti*, tradotti in una lingua completamente estranea. Ma la regolarità delle successioni ci ha talmente viziati *che non ci meravigliamo del miracolo*.

621.

Una forza che non ci possiamo rappresentare è una parola vuota e non può avere diritto di cittadinanza nella scienza: come la cosiddetta forza puramente meccanica di attrazione e di repulsione, che *vuole renderci rappresentabile il mondo*, e nient'altro!

622.

Pressione e urto sono qualcosa di indicibilmente tardivo, derivato, non originario. Presuppongono già alcunché di *compatto* che *possa* premere e urtare! Ma questo qualcosa, donde trarrebbe la sua compattezza?

623.

Non c'è nulla di *immutabile* nella chimica: l'immutabilità è solo apparenza, semplice pregiudizio scolastico. L'immutabile l'abbiamo *introdotto* noi, e sempre ancora dalla metafisica, signori fisici. È affatto ingenuo sostenere, esaminando la sola superficie, che il diamante, la grafite e il carbone sono identici. Perché? Soltanto perché non si può constatare con la bilancia alcuna perdita di sostanza! Bene: allora hanno qualcosa in comune; ma il lavoro molecolare nella trasformazione, che noi non possiamo vedere né pesare, è precisamente ciò che di una materia ne fa un'altra — con altre proprietà specifiche.

624.

Contro l'atomo dei fisici. Per comprendere il mondo, dobbiamo poterlo calcolare; per poterlo calcolare, dobbiamo avere cause costanti; poiché nella realtà non troviamo tali cause costanti, ce le *immaginiamo*: gli *atomi*. Ecco l'origine dell'atomistica.

La calcolabilità del mondo, la possibilità di esprimere in formule tutto ciò che accade — è realmente un "comprendere"? Che cosa si comprenderebbe di una musica, se si calcolasse tutto ciò che in essa è calcolabile e può essere abbreviato in formule? Le "cause costanti", le cose, le sostanze, sono alcunché di "incondizionato", cioè di *immaginato*: che cosa si è ottenuto?

625.

Il concetto meccanicistico di "movimento" è già una traduzione del processo originario nel *linguaggio dell'occhio e del tatto*.

Il concetto di "*atomo*", la distinzione fra una "sede della forza impellente e la forza stessa", è un *linguaggio derivato dal nostro mondo logico-fisico*.

Non possiamo mutare a piacimento i nostri mezzi di espressione: è però possibile comprendere che si tratta di semplice semiotica. È *assurdo* reclamare una *forma adeguata di espressione*; è nell'essenza di una lingua, di un mezzo di espressione, l'esprimere una semplice relazione... Il con-

cetto di "verità" è *assurdo*. Tutto il regno del "vero" e del "falso" si riferisce soltanto a relazioni fra enti, non all'"in sé"... Non c'è "essenza in sé", è *assurdo*: proprio le *relazioni* costituiscono le essenze — come non ci può essere una "conoscenza in sé"...

626.

"*La sensazione di forza* non può derivare dal movimento: la sensazione in genere non può derivare dal movimento."

"Inoltre, a sostegno di ciò si dà soltanto un'esperienza apparente: in una sostanza (cervello) viene generata una sensazione mediante la trasmissione di un movimento (stimolo). Ma viene generata? Sarebbe dunque dimostrato che la sensazione *non* esiste ancora? Così che il suo sorgere *dovrebbe* essere inteso come un *atto di creazione* del movimento introdotto? Lo stato, privo di sensazione, di questa sostanza è soltanto un'ipotesi: non un'esperienza! Così la sensazione è una *proprietà* della sostanza: ci sono sostanze che provano sensazioni."

"Abbiamo esperienza del fatto che certe sostanze *non* hanno sensazioni? No, semplicemente non esperiamo *il fatto* che ne abbiano. È impossibile dedurre la sensazione dalla sostanza che non ha sensazioni..." Oh, che fretta!

627.

"Attrarre" e "respingere" in senso puramente meccanico sono una pura finzione: una parola. Noi non possiamo pensare un attrarre che non abbia un'*intenzione*. La volontà di impadronirsi di una cosa o di difendersi dalla sua potenza e di respingerla — *questo* è ciò che noi "comprendiamo", questa sarebbe un'interpretazione di cui potremmo avere bisogno.

In breve: la necessità psicologica di credere alla causalità si trova nell'*impossibilità di rappresentare un evento senza intenzioni*: ma ciò naturalmente non dice nulla sulla verità o falsità di tale credenza (sulla giustificazione di una simile fede). La credenza nelle *cause* cade con la credenza nei τέλη (contro Spinoza e il suo causalismo).

628.

È illusione che qualcosa sia *conosciuto* quando abbiamo una formula matematica per ciò che è avvenuto: abbiamo soltanto *designato*, *descritto*: nulla di più!

629.

Quando traduco in una *formula* un evento che si produce regolarmente, mi sono agevolato la definizione dell'intero fenomeno, l'ho compendiata ecc. Ma non ho constatato alcuna "legge": ho solo posto la domanda donde provenga il fatto che qui una cosa si ripete; che alla formula corrisponda un complesso di forze e un dispiegarsi di energie prima ignote è un'ipotesi: pensare che qui delle forze obbediscano a una legge in modo tale che ne consegua che da questa obbedienza otteniamo ogni volta il medesimo fenomeno è pura mitologia.

630.

Io mi guardo bene dal parlare di "*leggi*" chimiche: c'è come un retrogusto di morale. Piuttosto, ne va di una fissazione assoluta di rapporti di potenza: ciò che è più forte si impadronisce di ciò che è più debole, nella misura in cui quest'ultimo non può conservare il proprio grado di autonomia — qui non ci sono né pietà né conciliazione, e ancor meno un rispetto di "leggi"!

631.

L'invariabile succedersi di certi fenomeni non prova una "legge", ma un rapporto di potere tra due o più forze. Dicendo: "ma appunto questo rapporto rimane uguale a se stesso", non si dice altro che questo: "una sola e medesima forza non può essere anche un'altra forza". Qui non si tratta di una *successione*, ma di un'*inserzione* di fenomeni l'uno dentro l'altro, di un processo in cui i singoli momenti che si susseguono *non* si condizionano come cause ed effetti...

Separare l'"azione" dall'"agente", l'evento da un qualcosa che lo *fa* avvenire, il processo da un qualcosa che non è un processo, ma è durevole, sostanza, cosa, corpo, ani-

ma ecc., è un tentativo di comprendere l'evento come una specie di spostamento e di cambiamento di posizione dell'"ente", di ciò che permane; questa vecchia mitologia ha fissato la credenza in "cause ed effetti", dopo che questa credenza ebbe trovato una solida forma nelle funzioni linguistico-grammaticali.

632.

La "regolarità" della successione è solo un'espressione figurata, *come se* qui si seguisse una regola: non è un fatto. Così pure la "conformità a leggi". Noi inventiamo una formula per esprimere un modo di successione che ritorna sempre: con ciò non abbiamo *scoperto* alcuna "*legge*", e ancor meno una forza che sia la causa del ritornare delle successioni. Il fatto che una cosa avvenga *sempre* in un certo modo è qui interpretato come se un essere, per obbedienza a una legge o a un legislatore, agisse sempre in un certo modo, mentre, astraendo dalla "legge", questo essere sarebbe libero di agire diversamente. Ma precisamente questo "così e non altrimenti" potrebbe derivare dall'essere stesso, che *non* si comporterebbe in un modo determinato per obbedire a una legge, bensì perché è fatto in un certo modo. Il che significa solo: una cosa non può essere anche un'altra cosa, non può fare ora questo ora quello, non è né libera, né non-libera, ma è proprio fatta in un certo modo. *L'errore sta nell'inventare e introdurre un soggetto.*

633.

Due stati che si succedono, l'uno causa, l'altro effetto: è sbagliato. Il primo stato non ha alcuna influenza da esercitare, nulla ha influito sul secondo.

Qui si tratta della lotta fra due elementi di potenza differente: si raggiunge un riaggiustamento delle forze a seconda della quantità di potenza di ciascun elemento. Il secondo stato è fondamentalmente diverso dal primo (non è "effetto" del primo): l'essenziale è che i fattori in lotta ne escano con altre quantità di potenza.

634.

Critica del meccanicismo. Eliminiamo i due concetti popolari di "necessità" e di "legge": il primo pone nel mondo una falsa costrizione, il secondo una falsa libertà. "Le cose" non si comportano in modo regolare, non seguono una *regola*: non ci sono cose (le cose sono una nostra finzione); altrettanto poco si muovono sotto la costrizione della necessità. Qui non si obbedisce, perché il fatto che *qualcosa sia così com'è*, così forte, così debole, non è la conseguenza di un'obbedienza, o di una regola, o di una costrizione...

Il grado di resistenza e il grado di superiorità — di questo si tratta in tutto ciò che avviene: se *noi*, per il nostro uso e consumo, con i nostri calcoli, sappiamo esprimerlo in forma di "leggi", tanto meglio per noi! Ma non abbiamo introdotto alcuna "moralità" nel mondo con il fatto di fingerlo obbediente.

Non ci sono leggi: ogni potenza trae in ogni istante le sue ultime conseguenze. Precisamente sul fatto che non ci sia un *mezzo termine** riposa la calcolabilità.

Una quantità di forza è definita dall'azione che esercita e da quella a cui resiste. Manca l'adiaforia, che, in sé, potrebbe essere pensata. È essenziale una volontà di sopraffare e di difendersi dalla sopraffazione. Non autoconservazione: ogni atomo agisce su tutto l'essere — il pensiero lo cancella, se cancella questo irradiare volontà di potenza. Perciò io la chiamo una quantità di "*volontà di potenza*", il che esprime un carattere che *non si può* eliminare col pensiero dall'ordine meccanico senza distruggere quest'ordine stesso.

Una traduzione di questo mondo dell'agire in un mondo *visibile* — in un mondo fatto per l'occhio — è il concetto di "movimento". Qui si sottintende sempre che *qualcosa* venga mossa: qui, o nella finzione di una piccolissima massa di atomi, o magari astraendone, fingendo l'atomo dinamico, si immagina pur sempre una cosa che agisce — cioè, non abbiamo abbandonato l'abitudine a cui

* In italiano nel testo.

siamo sedotti dai sensi e dalla lingua. Soggetto, oggetto, un agente per ogni azione, l'azione separata da ciò che la produce — non dimentichiamolo: è una semplice semiotica e non indica alcunché di reale. La meccanica come dottrina del *movimento* è già una traduzione nella lingua dei sensi umani.

635.

Abbiamo bisogno delle unità per poter *contare*: con questo non si deve ammettere che tali unità *esistano*. Noi abbiamo derivato il concetto di unità dal nostro concetto di "io" — dal nostro più antico articolo di fede. Se non ci considerassimo come un'unità, non avremmo mai formato il concetto di "cosa". Adesso, molto tardi, siamo abbondantemente convinti che la nostra concezione dell'"io" non garantisca per nulla un'unità reale. Quindi, per tenere in piedi teoreticamente il mondo meccanico, dobbiamo sempre apporvi una clausola: questo mondo lo costruiamo con due finzioni, con il concetto di movimento (tolto dal nostro linguaggio dei sensi) e con il concetto di atomo = unità (derivato dalla nostra "esperienza" psichica); il mondo meccanico ha come premessa un *pregiudizio dei sensi* e un *pregiudizio psicologico*.

Il *mondo meccanicistico* è immaginato in base all'unico modo in cui l'occhio e il tatto si rappresentano un mondo (come "mosso"), in modo che lo si possa calcolare, che siano immaginate unità causali, "cose" (atomi), la cui azione rimane costante. (Il falso concetto di soggetto viene trasferito nel concetto di atomo.)

Fenomenico significa dunque: abbiamo tirato in ballo il concetto di numero, il concetto di soggetto, il concetto di movimento, ma restano pur sempre il nostro *occhio*, la nostra *psicologia*.

Se eliminiamo questi ingredienti, non restano più cose, ma quantità dinamiche, in un rapporto di tensione verso altre quantità dinamiche, la cui essenza consiste nel loro rapporto con tutte le altre quantità, nel loro "agire" su di esse. La volontà di potenza non è un essere, non un divenire, ma un *pathos* — è il fatto più elementare da cui risulta un divenire, un agire...

La meccanica formula fenomeni di successione, per di più in base a una semiotica, adoperando mezzi d'espressione sensibili e psicologici (dice che ogni azione è *movimento*; che dove c'è movimento, *una cosa* viene mossa): non tocca la forza causante...

636.

I fisici credono a modo loro in un "mondo vero": *sistematizzano gli atomi* in maniera fissa, uguale per tutti gli esseri, secondo movimenti necessari — così che per i fisici il "mondo apparente" si riduce a quel lato dell'essere, universale e universalmente necessario, che è accessibile a ciascun ente a seconda della sua qualità (accessibile e anche adattato, reso "soggettivo"). Ma i fisici sbagliano. L'atomo che pongono è inferito secondo la logica del prospettivismo della coscienza — è quindi anch'esso una finzione soggettiva. Quell'immagine del mondo che progettano non è affatto essenzialmente separata dall'immagine soggettiva del mondo; è solo costruita con dei sensi estrapolati, ma pur sempre con i *nostri* sensi... E, da ultimo, hanno escluso qualcosa dalla costellazione, senza saperlo: precisamente il necessario *prospettivismo* grazie al quale ogni centro di forza — e non soltanto l'uomo — costruisce *partendo da sé* tutto il resto del mondo, ossia lo misura sulla propria forza, lo tasta, lo foggia... Hanno dimenticato di introdurre nel calcolo del "vero essere" questa forza che *pone* delle prospettive — o, per parlare la lingua della scuola: l'essere soggettivo. Opinano che questo si sia "evoluto", si sia aggiunto: ma anche il chimico ne ha bisogno; è questo l'*essere specifico*, l'agire e reagire, determinato in questo e quel modo, di volta in volta.

Il prospettivismo è soltanto una forma complessa della specificità. Io mi figuro che ogni corpo specifico si sforzi di diventare padrone dell'intero spazio e di espandere la sua forza (la sua volontà di potenza) e di respingere tutto ciò che si oppone alla sua espansione. Ma si scontra continuamente con gli sforzi uguali di altri corpi e finisce con l'accomodarsi ("unificarsi") con quelli che gli sono abbastanza affini — che *poi insieme cospirano per conseguire la potenza*. E il processo continua...

637.

Anche nel regno inorganico a un atomo di forza importa solo ciò che gli è vicino: le forze a distanza si compensano. Questo è il nocciolo della *prospettiva* e la ragione per cui un essere vivente è completamente "egoista".

638.

Posto che il mondo disponga di una certa quantità di energia, è evidente che ogni spostamento dell'energia in un qualsiasi altro punto condiziona l'intero sistema — quindi oltre alla causalità della *successione* ci sarebbe anche una dipendenza dalla *prossimità*.

639.

L'unica possibilità di conservare un senso al concetto di "Dio" sarebbe questa: intenderlo *non* come forza propulsiva, ma come *stato massimo*, come un'*epoca* — un punto nello sviluppo della *volontà di potenza*, che spiegherebbe tanto l'evoluzione successiva, quanto ciò che è preceduto, ciò che è avvenuto fino a quel punto...

Considerata in senso meccanicistico, l'energia del divenire totale rimane costante: considerata in senso economico, sale fino a un vertice e poi ricade in un circolo eterno. Questa "volontà di potenza" si esprime nella *interpretazione*, nel *modo* di *impiegare l'energia* — la trasformazione dell'energia in vita e il "vivere innalzato alla suprema potenza" appare allora come scopo. La stessa quantità di energia significa cose diverse ai diversi livelli dell'evoluzione.

Ciò che fa crescere la vita è l'economia sempre più risparmiatrice e calcolatrice, che con un'energia sempre minore fa raggiungere risultati sempre maggiori... Ideale: il principio del minimo sforzo...

Che il mondo *non* voglia raggiungere uno stato duraturo è l'unica cosa *che sia dimostrata*. Quindi dobbiamo immaginare il suo stato più alto come differente da uno stato di equilibrio...

L'assoluta necessità che le cose avvengano in modo uguale in ogni fase del mondo, in eterno, *non* è un *determini-*

smo che domina gli eventi, ma semplicemente un'espressione del fatto che l'impossibile non è possibile; che una determinata forza non può essere altro che questa forza determinata; che non si dispiega in maniera inadeguata alla propria intensità verso una quantità di forza che le resiste — accadere e accadere necessariamente è una *tautologia*.

2. *La volontà di potenza come vita*

a) Il processo organico

640.

Immaginiamo che l'uomo fosse *presente* alla nascita degli organismi: che cosa si poté constatare con gli occhi e col tatto in quel processo? Che cosa si può mettere in numeri? Quali regole si mostrano nei movimenti? Dunque: l'uomo vuole ridurre ogni evento a un *evento per l'occhio e per il tatto*, quindi a dei movimenti: vuole trovare *formule* per *semplificare* l'enorme massa di queste esperienze. *Riduzione di tutto ciò che avviene* per gli uomini forniti di sensi e per i matematici. Si tratta di un *inventario delle esperienze umane*, supponendo che l'uomo, o meglio *l'occhio e la facoltà concettuale dell'uomo*, sia stato il testimone eterno di tutte le cose.

641.

Una molteplicità di forze, unite da un medesimo processo di nutrizione, la chiamiamo "vita". A questo processo di nutrizione, come mezzo che la rende possibile, appartiene ogni cosiddetto sentire, rappresentare, pensare ecc.; e cioè: 1) opporsi a tutte le altre forze; 2) mettere in ordine queste forze secondo forme e ritmi; 3) valutare in rapporto allo scopo di incorporare o di espellere.

642.

Il nesso fra l'inorganico e l'organico deve trovarsi nella repulsione esercitata da ogni atomo di forza. "Vivere" si

dovrebbe definire come una forma durevole di *processo di verifica delle forze*, in cui i diversi combattenti crescono in modo disuguale. In quale misura anche l'obbedienza implichi una repulsione: qui la potenza non è affatto eliminata. Così pure il comandare implica un ammettere che la potenza assoluta dell'avversario non è vinta, non è incorporata, dissolta. "Obbedire" e "comandare" sono forme del gioco del combattere.

643.

La volontà di potenza *interpreta*: nella formazione di un organo ne va di un'interpretazione; essa limita, determina gradi, diversità di potenza. Delle semplici diversità di potenza non potrebbero ancora sentirsi come tali: deve esserci qualcosa che vuole crescere, che basandosi sul proprio valore interpreta ogni altra cosa che vuol crescere. *In questo*, uguaglianza. In realtà, l'interpretazione è un mezzo per acquistare il dominio sopra una cosa. (Il processo organico presuppone continuamente *l'interpretare*.)

644.

La maggiore complessità, la netta separazione, l'operare fianco a fianco degli organi e delle funzioni più sviluppate, con la scomparsa dei membri intermedi — se questo è *perfezione*, ne risulta una volontà di potenza nel processo organico grazie a cui delle forze che *dominano*, *fondatrici*, che *comandano*, allargano sempre più l'ambito del loro potere, entro i cui limiti agiscono in modo sempre più semplificante: l'imperativo *diventa sempre più grande*.

Lo spirito è solo un mezzo e uno strumento al servizio della vita superiore, dell'elevazione della vita: e, quanto alla bontà come la intendeva Platone (e dopo di lui il cristianesimo), questa mi sembra un principio addirittura pericoloso per la vita, calunniatore della vita, negatore della vita.

645.

L' "ereditarietà", essendo del tutto inspiegata, non può venire adoperata per spiegare, ma solo per indicare, fissare un problema. Ciò vale pure per la "facoltà di adat-

tamento". In realtà, con la rappresentazione morfologica, anche se perfetta, non si "spiega" nulla, ma si *descrive* un fatto prodigioso. Come un organo possa venire utilizzato per un fine: *questo* non è spiegato. Sarebbe altrettanto poco spiegato se introducessimo in queste faccende delle *causae finales*, o magari delle *causae efficientes*. Il concetto di "*causa*" è solo un mezzo d'espressione, nulla *più*; è un mezzo per designare.

646.

Ci sono analogie come quella fra la nostra memoria e una memoria diversa, che si fa notare nell'ereditarietà e nell'evoluzione delle forme. Così l'analogia fra il nostro inventare e sperimentare e l'inventare che consiste nell'impiego di strumenti per nuovi fini ecc.

Ciò che chiamiamo la nostra "coscienza" è innocente rispetto a tutte le vicende essenziali della nostra conservazione e della nostra crescita; e non c'è testa così fine da poter costruire qualcosa di più di una macchina — e in ciò ogni processo organico è di gran lunga superiore.

647.

Contro il darwinismo. L'utilità di un organo *non* spiega la sua formazione, al contrario! Nel tempo lunghissimo durante il quale una proprietà si forma, questa non conserva l'individuo e non gli è utile, e tanto meno nella lotta con le circostanze esterne e con i suoi nemici.

Che cosa in fondo è "utile"? Si deve chiedere: "utile *in rapporto* a che cosa?". Ad esempio, ciò che serve alla *durata* dell'individuo potrebbe essere nocivo alla sua forza e al suo splendore; ciò che conserva l'individuo, potrebbe al contempo fermarlo e immobilizzarlo nella evoluzione. D'altra parte, un *difetto*, una *degenerazione* può essere di suprema utilità, in quanto agisce come stimolante per altri organi. Così pure uno *stato di bisogno* può essere una condizione di esistenza, in quanto abbassa l'individuo a un livello dove questi si *concentra*, non si disperde.

L'individuo stesso è una lotta fra le sue parti (per il nutrimento, lo spazio ecc.): il suo sviluppo dipende dalla *vit-*

toria, dal *predominio* di alcune parti, e dal *deperire*, dal "trasformarsi in organo" di altre parti.

L'influenza delle "circostanze esterne" in Darwin è *esagerata* fino all'assurdo: l'essenziale nel processo vitale è precisamente l'enorme potenza formatrice, che crea forme muovendo dall'interno verso l'esterno, che *utilizza*, *sfrutta* le "circostanze esteriori"...

Le *nuove* forme foggiate muovendo dal proprio interno *non* sono formate per uno scopo: ma nella lotta fra le parti una nuova forma non resterà a lungo *senza* rapporto con un'utilità parziale e quindi, in conformità all'*uso* che ne viene fatto, assumerà una forma sempre più perfetta.

648.

L'utile riferito all'accelerazione del *tempo* dell'evoluzione è un "utile" diverso da quello riferito alla massima stabilità e durata di ciò che si evolve.

649.

"Utile" nel senso della biologia darwinistica significa: ciò che nella lotta con altri si dimostra vantaggioso. Ma a me sembra che già la *sensazione di crescere*, di *diventare più forte*, a prescindere completamente dall'utilità nella lotta, sia il vero *progresso*: e da questo sentimento deriva la volontà di lottare.

650.

I fisiologi dovrebbero pensarci due volte prima di porre l'"istinto di conservazione" come l'istinto cardinale di un essere organico. Anzitutto, ciò che vive vuole *sfogare* la propria forza: la "conservazione" è soltanto una delle conseguenze di ciò. Guardarsi dai principi teleologici *superflui*! Fra questi, il concetto di "istinto di conservazione".

651.

Non si può derivare da una volontà di autoconservazione l'attività più bassa e primordiale del protoplasma, poiché questo assorbe in sé, in modo insensato, più di quanto possa influire sulla sua conservazione: e soprattutto, con

ciò *non* "si conserva", ma si *disgrega*... L'impulso dominante deve spiegare precisamente questa volontà di *non* conservarsi: "fame" è già un'interpretazione, per analogia con organismi diversamente complessi (la fame è una forma specializzata e tardiva dell'istinto, un'espressione della divisione del lavoro, al servizio di un impulso superiore che la domina).

652.

Non è possibile considerare la *fame* come *primum mobile*, e neppure l'autoconservazione. La fame, intesa come conseguenza della sottonutrizione, significa: fame come conseguenza di una volontà di potenza *che non domina più*. Non si tratta affatto di compensare una perdita — solo più tardi, in seguito a una divisione del lavoro, dopo che la volontà di potenza ha imparato a battere tutt'altre vie per soddisfarsi, il bisogno di assimilazione dell'organismo viene *ridotto* alla fame, al bisogno di sostituire ciò che ha perduto.

653.

Noi ce la ridiamo del falso "*altruismo*" dei biologi: la riproduzione nelle amebe ha l'aspetto di un buttare via zavorra, di un puro vantaggio. È l'espulsione di materiale inutilizzabile.

654.

La scissione di un protoplasma in due parti si verifica quando la potenza non basta a dominare i suoi possessi, ciò che ha incorporato: la generazione è la conseguenza di un'impotenza.

Quando gli omini cercano per fame le donnine e si buttano sopra di loro, la generazione è la conseguenza di una fame.

655.

Il più debole si stringe al più forte per bisogno di nutrimento; vuole infilarsi sotto di lui, diventare, se è possibile, *una sola cosa* con lui. Il più forte, viceversa, lo respin-

ge, si difende, non vuole perire in questa maniera; piuttosto, crescendo, si scinde in due e più esseri. Quanto è più forte lo stimolo all'unità, tanto più bisogna inferirne una debolezza; quanto maggiore è l'impulso alla varietà, alla differenza, alla disgregazione interna, tanto maggiore è la forza.

L'istinto dell'avvicinarsi e l'istinto del respingere: ecco il vincolo, nel mondo organico e nell'inorganico. La separazione completa è un pregiudizio.

La volontà di potenza in ogni combinazione di forze, *che si difende dal più forte e si avventa sul più debole, è più giusta.*

N.B. I *processi* considerati come "*esseri*".

656.

La volontà di potenza può manifestarsi solo quando incontra *resistenze*: quindi cerca ciò che le resiste — ed è questa la tendenza primordiale del protoplasma, quando proietta pseudopodi e tasta intorno a sé. L'appropriarsi e incorporare è soprattutto una volontà di impadronirsi, un formare, un imporre delle forme e un trasformare, finché lo sconfitto cade completamente in potere dell'attaccante e lo accresce. Se questa annessione non ha successo, la struttura si disintegra e appare la *duplicità*, come conseguenza della volontà di potenza: per non lasciarsi sfuggire ciò che fu conquistato, la volontà di potenza si scinde in due volontà (in certi casi, senza rinunciare completamente a fare da legame tra loro).

La "fame" è soltanto un adattamento più stretto, dopo che l'impulso fondamentale alla potenza abbia acquisito una forma più spirituale.

657.

Che cos'è "passivo"? Essere *paralizzati* nel movimento dell'avanzare e afferrare: quindi un atto di resistenza e di reazione.

Che cos'è "attivo"? Allungare le mani verso la potenza. "Nutrizione": è solo derivata; l'originario è la volontà di includere in sé ogni cosa.

"Generazione": è solo derivata; in origine c'è questo: dove una sola volontà non basta a organizzare tutto ciò

di cui si è appropriata, entra in vigore una *controvolontà*, che si incarica di sbarazzarsene — un nuovo centro di organizzazione, dopo una lotta con la volontà originaria.

Piacere come sensazione di potenza (che presuppone il dispiacere).

658.

1) Ritradurre le funzioni organiche nella volontà fondamentale, nella volontà di potenza — e scinderle da questa.

2) In ogni creatura vivente c'è il pensare, il sentire, il volere. Il piacere non è altro che uno stimolo esercitato sulla sensazione di potenza da parte di un ostacolo (stimolo ancora più forte, se è prodotto da ostacoli e resistenze ritmici) — tanto da generare un turgore. Così, in ogni piacere è compreso un dolore. Se il piacere deve essere molto grande, i dolori devono durare molto a lungo, l'arco deve tendersi enormemente.

3) La volontà di potenza si specializza come volontà di nutrizione, di possesso di *strumenti*, di servitori — di obbedire e di comandare: il corpo. La volontà più forte dirige la più debole. Non c'è altra causalità all'infuori di quella che intercorre fra volontà e volontà. Con il meccanicismo non si spiega nulla.

4) Le funzioni spirituali. Volontà di formare, di assimilare ecc.

b) L'uomo

659.

Seguendo il filo conduttore del corpo. Posto che "l'anima" sia stata un pensiero attraente e misterioso da cui i filosofi, e a ragione, si sono separati soltanto a malincuore, forse ciò che loro ci insegnano a barattare con l'anima è ancora più attraente, ancora più misterioso. Il corpo umano in cui s'incarna e rivive il più remoto e il più vicino passato di tutto il divenire organico, attraverso il quale, sul quale e dal quale sembra fluire un prodigioso, inaudito fiume: il corpo è una nozione più sorprendente che la vecchia "anima".

In tutti i tempi si credette più volentieri al corpo — come al nostro possesso più proprio, come al nostro essere più certo, insomma come al nostro *ego* — che allo spirito (o all' "anima", o al soggetto, come invece ora si dice nel linguaggio delle scuole). A nessuno venne mai in mente di considerare il proprio stomaco come uno stomaco estraneo, o magari divino: ma il considerare i propri pensieri come "ispirati", le proprie valutazioni come "ispirate da un Dio", i propri istinti come attività quasi crepuscolari è un'inclinazione e un gusto dell'uomo di cui ci sono testimonianze in tutte le epoche dell'umanità. Ancora adesso si può trovare in abbondanza, specialmente fra gli artisti, una specie di meraviglia e di rispettosa esitazione nel decidere, quando costoro si chiedono come sia riuscito il loro gesto migliore e da quale mondo sia venuta loro l'idea creatrice: quando si pongono questa domanda, hanno quasi un'aria innocente e una vergogna infantile, osano appena dire: "l'idea mi venne da me stesso, fu la mia mano che gettò il dado". D'altro canto, persino quei filosofi e religiosi che ebbero nella loro logica e nella loro pietà i motivi più forti per considerare la propria corporeità un'illusione, e anzi un'illusione superata e soppressa, non poterono fare a meno di riconoscere lo stupido fatto che il corpo non se n'era andato: e di ciò si possono trovare le più curiose testimonianze, parte in Paolo, parte nella filosofia Vedânta. Ma che significa alla fin fine la *forza della fede*? Una fede forte potrebbe tuttavia essere molto stupida! Qui bisogna riflettere...

E da ultimo, se la credenza nel corpo è solo la conseguenza di un ragionamento, e posto anche che sia un ragionamento sbagliato come sostengono gli idealisti, non è forse un punto interrogativo che mina la credibilità dello spirito il fatto che esso sia in tal modo causa di false conclusioni? Posto che la molteplicità e lo spazio e il tempo e il movimento (e tutte le altre possibili premesse della fede nella corporeità) siano errori, quale sfiducia ne deriverebbe per lo spirito che ci ha indotti a simili premesse! Basta: la fede nel corpo è pur sempre una fede più forte che quella nello spirito; e chi la vuol minare, mina nel più profondo anche la fede nell'autorità dello spirito!

660.

IL CORPO COME STRUTTURA DI DOMINIO

L'aristocrazia del corpo, la maggioranza che domina (lotta fra i tessuti).

La schiavitù e la divisione del lavoro; il tipo superiore è possibile solo *schiacciando* un tipo inferiore, riducendolo a una funzione.

Piacere e dolore non sono in contrasto. La sensazione di potenza.

La "nutrizione" è soltanto una conseguenza dell'appropriazione insaziabile della volontà di potenza.

La "generazione" è la disgregazione che subentra quando le cellule dominanti sono impotenti a organizzare ciò di cui si sono appropriate.

È la forza che *dà forma*, quella che vuole avere a disposizione sempre nuovo "materiale" (sempre più "forza"). Il capolavoro della costruzione di un organismo partendo dall'uovo.

La "concezione meccanicistica" non vuole ammettere nulla all'infuori della quantità: ma la forza si trova nella qualità. Così la meccanica può soltanto descrivere dei processi, non spiegarli.

Lo "scopo". Partire dall' "astuzia" delle piante.

Concetto del "perfezionamento": *non solo* una maggiore complessità, ma una maggiore "potenza" (non basta che ci sia una massa maggiore).

Conclusione sull'evoluzione dell'umanità: il perfezionamento consiste nella produzione degli individui più potenti; e le masse più immense vengono rese il loro strumento (in quanto sono lo strumento più intelligente e agile).

661.

Perché ogni *attività*, anche quella di un *senso*, è legata al piacere? Forse perché prima c'è da superare un ostacolo, una pressione? O piuttosto perché ogni azione è un superare, un dominare, un *aumento* della *sensazione di potenza*? Il piacere di pensare. E alla fine non ne va più soltanto della sensazione di potenza, ma del piacere del creare e del piacere per *ciò che si è creato*: infatti, ogni attività accede alla nostra coscienza come coscienza di un' "opera".

662.

Il creare — come *scegliere* e *portare a termine* ciò che si è scelto (in ogni atto volitivo *è questo l'essenziale*).

663.

Tutto ciò che avviene per un'intenzione si può ridurre all'*intenzione di aumentare la potenza*.

664.

Quando noi facciamo una cosa, proviamo una *sensazione di forza*, spesso già prima di agire, rappresentando ciò che dobbiamo fare (come alla vista di un nemico, o di un ostacolo, di cui ci reputiamo *all'altezza*): questa sensazione in ogni caso accompagna l'azione. Noi riteniamo istintivamente che la sensazione di forza sia causa dell'azione, sia "la forza". La nostra credenza nella causalità è la fede nella forza e nella sua azione; trasponiamo le nostre esperienze vissute, identifichiamo forza e sensazione di forza. Ma in nessun luogo la forza muove le cose; la forza che sentiamo non "mette in movimento i muscoli". "Di un simile processo noi non abbiamo alcuna rappresentazione, alcuna esperienza." "Noi sperimentiamo tanto poco la *necessità* di un movimento, quanto la forza come ciò che muove." "La forza deve essere ciò che costringe!" "Noi sperimentiamo solo che una cosa segue a un'altra — ma non esperiamo né una costrizione, né un arbitrio nel fatto che una cosa segua a un'altra." La causalità è creata solo dal pensiero, che introduce una costrizione nel processo della successione. Così in qualche modo "comprendiamo", cioè abbiamo umanizzato l'evento, l'abbiamo reso "più noto"; il noto è ciò che conosciamo per abitudine, *la costrizione esercitata dall'uomo, congiunta con la sensazione della forza*.

665.

Io ho l'intenzione di stendere il mio braccio; ammettendo che della fisiologia del corpo umano e delle leggi meccaniche del suo movimento ne sappia poco, quanto un uomo del popolo, che cosa c'è propriamente di più vago,

di più pallido, di più incerto di questa intenzione, al confronto con ciò che avviene in seguito a essa? E ammesso che io sia il più acuto meccanico e abbia una particolare conoscenza delle formule che riguardano questo caso, non stenderò affatto meglio o peggio il mio braccio. Il nostro "sapere" e il nostro "fare" in questo caso non si curano l'uno dell'altro: è come se si trovassero in due regni diversi. D'altra parte: Napoleone mette in pratica il piano di una campagna — che significa? Qui è *saputo* tutto ciò che fa parte dell'esecuzione del piano, perché tutto deve venire comandato: ma anche qui si presuppongono dei subordinati che interpretino il piano generale, lo adattino alle necessità del momento, alle forze in campo ecc.

666.

Fin dall'antichità abbiamo collocato il valore di un'azione, di un carattere, di un'esistenza nell'intenzione, nello scopo per cui si è fatto, si è agito, si è vissuto: questa idiosincrasia originaria del gusto finisce per prendere una piega pericolosa — dato che diventiamo sempre più consapevoli della mancanza d'intenzione e di scopo in ciò che avviene. Sembra che si prepari una svalutazione generale: "Tutto è privo di senso"; questa melanconica sentenza significa: "ogni senso si trova nell'intenzione, e posto che l'intenzione manchi completamente, manca anche completamente il senso". Per questo apprezzamento si era stati costretti a trasferire il valore della vita in una "vita dopo la morte", o nella progressiva evoluzione delle idee, o dell'umanità, o del popolo, o in un'evoluzione che porta al di là dell'uomo: ma in tale maniera si arrivò a un *progressus in infinitum* dello scopo, si finì per avere bisogno di trovarsi un posto nel "processo del mondo" (magari con la disdemonistica prospettiva che si trattasse di un processo verso il nulla).

Di fronte a ciò, lo "scopo" ha bisogno di una critica più severa: bisogna capire che un'azione *non è mai causata da uno scopo*; che scopo e mezzi sono interpretazioni attraverso cui si sottolineano e scelgono certi tratti di un evento a spese di altri, e anzi del maggior numero; che ogni volta che una cosa viene fatta in vista di uno scopo

avviene qualcosa d'altro, di profondamente diverso; che in ogni azione finalizzata le cose vanno come nella pretesa finalità del calore irradiato dal sole: ne viene sprecata la massima parte e solo una frazione a stento calcolabile ha "scopo", ha "senso" — che uno "scopo" con i suoi "mezzi" è un disegno indescrivibilmente indeterminato, il quale può certamente imporsi come una prescrizione, come una "*volontà*", ma presuppone un sistema di strumenti obbedienti ed educati che al posto dell'indeterminato mettano semplici grandezze fisse (ossia, noi immaginiamo un sistema di intelletti *più saggi* ma più ristretti che introducano scopi e mezzi, per poter assegnare al nostro "scopo", all'unico scopo a noi noto, la funzione di "causa di un'azione"; ma, in realtà, non abbiamo alcun diritto a farlo: sarebbe come voler risolvere un problema collocandone la soluzione in un mondo inaccessibile alla nostra osservazione).

E infine: perché mai "uno scopo" non potrebbe essere un *fenomeno collaterale*, secondario, nella serie delle forze che operano variazioni, un fenomeno evocato dall'azione conforme allo scopo — una pallida immagine proiettata anticipatamente nella coscienza che ci serve a orientarci in ciò che avviene, come un sintomo dell'evento, e *non* la sua causa? Ma con ciò abbiamo criticato la *volontà stessa*: non è un'illusione il prendere per una causa ciò che emerge nella coscienza come atto volitivo? E tutti i fenomeni della coscienza non sono forse nient'altro che fenomeni estremi, ultimi anelli di una catena che tuttavia, apparentemente, si condizionano a vicenda nel loro succedersi sulla superficie della coscienza? Questa potrebbe essere un'illusione.

667.

La scienza *non* domanda che cosa ci spinga a volere: *nega, piuttosto, che si sia voluto* e pensa che sia avvenuto qualcosa di completamente diverso — in breve, che la credenza nella "volontà" e nello "scopo" sia un'illusione. Non domanda quali siano i *motivi* dell'azione, quasi che questi fossero già nella nostra coscienza prima di essa, bensì scompone l'azione in un insieme meccanico di fenomeni e cer-

ca la preistoria di questo movimento meccanico, ma *non* nel sentire, nel percepire, nel pensare. *Da ciò* la scienza non può mai ricavare una spiegazione: la sensazione è infatti il suo materiale, *che va spiegato*. Il suo problema è appunto questo: spiegare il mondo *senza* ricorrere alle sensazioni come a una causa, perché ciò significherebbe considerare le sensazioni come causa delle sensazioni. Il suo compito non è assolutamente assolto.

Dunque: o nessuna volontà (l'ipotesi della scienza) o una volontà libera. Quest'ultima ipotesi è il sentimento dominante del quale non potremmo sbarazzarci anche se la prima ipotesi fosse *dimostrata*.

La credenza popolare in cause ed effetti è fondata sull'ipotesi che la libera volontà *sia la causa di ogni azione*; precisamente da qui ci deriva il senso della causalità. E per questo inoltre sentiamo che ogni causa *non* è un'azione, ma sempre soltanto una causa — se la volontà è la causa. "I nostri atti di volizione *non* sono *necessari*": questo *è contenuto* nel concetto di "*volontà*". Necessario è l'effetto *dopo* la causa: così noi sentiamo. È l'*ipotesi* secondo cui anche il nostro volere è in ogni caso un dovere.

668.

"Volere" *non* è "aspirare", mirare, desiderare; da questi il volere si distingue in virtù dell'*inclinazione al comando*.

Non c'è un "volere", ma solo un volere *qualcosa*; non si deve scindere lo *scopo* dallo stato d'animo, come fanno i teorici della conoscenza. Il "volere", come lo intendono loro, non appare mai, così come il "pensare": è una pura finzione.

Appartiene alla volontà il fatto che *una cosa venga comandata* (naturalmente con ciò non è detto che la volontà venga "effettuata").

Ogni *stato di tensione*, in virtù del quale una forza mira a sfogarsi, non è una "volontà".

669.

Il dispiacere e il piacere sono i più stupidi *mezzi* che si possano pensare per *esprimere* giudizi; con ciò naturalmente non si dice che i giudizi che si manifestano in tal

modo debbano essere stupidi. La soppressione di ogni fondamento e logicità, un'affermazione o una negazione nel ridurre a un desiderio o a una repulsione appassionati, un'abbreviazione imperativa di cui non si può misconoscere l'utilità: questo sono il piacere e il dispiacere. La loro origine sta nella sfera centrale dell'intelletto; la loro premessa è un percepire, ordinare, sussumere, calcolare, inferire infinitamente accelerati: piacere e dispiacere sono sempre fenomeni conclusivi, non "cause"...

La decisione su ciò che deve suscitare piacere e dispiacere dipende dal grado di potenza; la stessa cosa che quando la potenza scarseggia appare come un pericolo, con la necessità di difendersene il più presto possibile, può, quando si è consapevoli di una maggiore pienezza della potenza, suscitare un eccitamento voluttuoso, una sensazione di piacere.

Tutte le sensazioni di piacere e dispiacere presuppongono *già un misurare con il criterio dell'utilità generale, o della nocività generale*; quindi, una sfera in cui abbia luogo il volere uno scopo (uno stato) e una scelta dei mezzi opportuni per raggiungerlo. Piacere e dispiacere non sono mai "fatti originari".

Le sensazioni di piacere e dispiacere sono *reazioni della volontà* (*affetti*) con cui il centro intellettuale fissa come un valore generale il valore di certe variazioni sopravvenute, per prendere al contempo delle contromisure.

670.

La credenza negli "affetti". Gli affetti sono una costruzione dell'intelletto, un'*invenzione di cause* che non esistono. Tutte le *sensazioni globali* del corpo che non comprendiamo vengono interpretate intellettualmente, cioè si cerca una *causa* per cui ci sentiamo in questo o in quel modo: in persone, esperienze ecc. Quindi qualcosa di nocivo, di pericoloso, di estraneo, viene *posto* come se fosse la causa del nostro malumore; in realtà, ciò viene cercato e *aggiunto* al malumore per rendere *pensabile* il nostro stato d'animo. Frequenti afflussi di sangue al cervello concomitanti a una sensazione di soffocamento sono *interpretati* come *collera*; le persone e le cose che eccitano in noi la

collera scatenano lo stato fisiologico. Più tardi, per una lunga consuetudine, certi eventi e sensazioni comuni si sono così regolarmente collegati, che la vista di certi eventi provoca lo stato e il sentimento globale e, specialmente, comporta un ingorgo di sangue, una produzione di sperma ecc., per affinità; allora diciamo: "l'affetto viene eccitato".

"Piacere" e "dispiacere" implicano già *giudizi*: gli stimoli vengono distinti, a seconda che siano favorevoli o meno alla sensazione di potenza.

La credenza nella volontà. La credenza che pone un pensiero come causa di un movimento meccanico è meravigliosa. La *coerenza scientifica* esige che, dopo esserci reso *pensabile* il mondo grazie a delle immagini, ci rendiamo *pensabili* anche gli affetti, i desideri, la volontà ecc., il che significa *negarli* e trattarli come *errori dell'intelletto*.

671.

La volontà è libera, o no? *Non esiste la "volontà"*: questa è solo una concezione semplificatrice dell'intelletto, come lo è la "materia".

Tutte le azioni devono essere rese possibili e preparate meccanicamente, prima di essere volute. Ovvero: lo "*scopo*" *per lo più* sorge nel cervello solo quando tutto è preparato per realizzarlo. Lo scopo è uno "stimolo interno" — e nulla *più*.

672.

La preistoria prossima di un'azione si riferisce a quest'ultima: ma *molto più indietro* si trova una preistoria che accenna a cose *ben più lontane*: la singola azione è al contempo l'elemento di un fatto *più tardivo* ben più grande. I processi *più brevi* e i *più lunghi* non sono separati.

673.

Teoria del *caso*. L'anima è considerata come un essere che sceglie e si nutre, estremamente saggio e *continuamente* creativo (questa forza *creatrice* è di solito trascurata! è compresa solo come "*passiva*").

Io riconobbi la *forza attiva*, ciò che crea, nel mezzo dell'accidentale: il caso stesso è soltanto l'*urto reciproco degli impulsi creativi*.

674.

Nell'enorme molteplicità degli eventi che si verificano in un organismo, la parte di cui noi diventiamo consapevoli è un minuscolo frammento: e quel minimo di "virtù", di "disinteresse" e simili finzioni vengono sbugiardate come menzogne dal resto degli eventi complessivi. Facciamo bene a studiare il nostro organismo nella sua completa immoralità...

Le funzioni animali sono, in linea di principio, milioni di volte più importanti di tutti i begli stati d'animo e delle vette della coscienza: queste sono cose superflue se non devono essere strumenti per quelle funzioni animali.

Tutta la vita *cosciente*, lo spirito insieme con l'anima, il cuore, la bontà, la virtù, a servizio di chi lavorano? Lavorano per il massimo perfezionamento dei mezzi (mezzi di nutrizione, mezzi di elevazione) delle funzioni animali basilari: soprattutto, per *elevare la vita*.

Quindi è indicibilmente più importante ciò che fu chiamato "corpo" e "carne": il resto è un piccolo accessorio. Il compito di continuare a tessere tutta la trama della vita e di tesserla *in modo che i fili diventino sempre più forti* — questo è il vero compito. Ma guardate come cuore, anima, virtù, spirito, letteralmente congiurino a *capovolgere* questo compito fondamentale: quasi che *loro stessi* fossero gli scopi... La degenerazione della vita è essenzialmente determinata dalla straordinaria capacità di errare della coscienza: quest'ultima è tenuta pochissimo a freno dall'istinto e perciò *sbaglia* lungamente e nel modo più radicale.

Misurare dalle *sensazioni* di *piacere* o di *dispiacere di questa coscienza* se l'esistenza abbia *valore*: si può immaginare un più folle eccesso di vanità? Qui ne va solo di un mezzo: e anche le sensazioni piacevoli o spiacevoli sono soltanto mezzi! Su che cosa si misura oggettivamente il *valore*? Unicamente sulla quantità di *forza accresciuta* e *organizzata*.

675.

Valore di ogni *valutazione*. Io pretendo che si ritorni ad accogliere l'*agente* nell'azione dopo che lo si è eliminato concettualmente da essa, svuotando così l'azione; che si torni ad accogliere nell'azione il fare *qualcosa*, lo "scopo", l'"intenzione", la "meta", dopo averli artificiosamente eliminati da essa, svuotandola.

Tutti gli "scopi", le "mete", i "sensi", sono soltanto modi di espressione e metamorfosi dell'unica volontà che inerisce a tutto ciò che avviene: della volontà di potenza. L'avere scopi, mete, intenzioni, il *volere* in generale, è un voler diventare *più forti*, un voler crescere — e volere anche i *mezzi* a ciò necessari.

L'istinto più generale e profondo di ogni azione e volizione è rimasto il più misconosciuto e occulto appunto perché *in praxi* noi seguiamo sempre il suo comandamento, perché noi *siamo* questo comandamento... Tutte le valutazioni sono soltanto conseguenze e prospettive più ristrette *al servizio di quest'unica volontà*: lo *stesso* valutare è soltanto questa *volontà di potenza*. Una critica dell'essere che muova da uno qualsiasi di questi valori è assurda e impossibile a comprendersi. Anche supponendo di introdurvi un processo di decadimento, il processo si trova sempre *al servizio di questa volontà*.

Valutare l'Essere: ma lo stesso valutare è ancora questo Essere — e anche quando diciamo di no facciamo pur sempre ciò che noi *siamo*... Bisogna cogliere l'*assurdità* di simili atteggiamenti da giudici dell'esistenza; e poi cercare di indovinare *che cosa* propriamente avviene assumendo tali pose. Si tratta di un sintomo.

676.

SULL'ORIGINE DELLE NOSTRE VALUTAZIONI

Noi possiamo analizzare spazialmente il nostro corpo: ne otteniamo così una rappresentazione identica a quella del sistema cosmico e la distinzione fra organico e inorganico non salta più agli occhi.

Una volta si spiegavano i movimenti delle stelle come opera di un essere consapevole di un fine: oggi non ce n'è

più bisogno, e anche riguardo ai movimenti e alle trasformazioni del corpo da lungo tempo non si crede più di cavarsela con una coscienza che pone scopi. La maggior parte dei movimenti non ha nulla a che fare con la coscienza: e *nemmeno con la sensazione*. Le sensazioni e i pensieri sono una cosa *estremamente piccola e rara* se confrontati con gli innumerevoli eventi che hanno luogo in ogni istante. D'altro canto, percepiamo una finalità che regna nei minimi eventi, rispetto a cui il nostro sapere più eccelso non è all'altezza: una previdenza, uno scegliere, un connettere, un riparare ecc. In breve, troviamo un'attività che si dovrebbe ascrivere a un *intelletto enormemente più elevato* e *lungimirante* di quello che ci è noto. Noi impariamo a *pensare* che tutto ciò di cui siamo consapevoli *sia meschino*: disimpariamo a renderci responsabili di noi stessi, perché *noi* come creature coscienti che pongono scopi siamo solo la minima parte di quell'intelletto. Delle numerose influenze che si esercitano in ogni istante (ad esempio l'aria, l'elettricità) noi non percepiamo quasi nulla: potrebbero ben esserci forze che, senza che mai le percepiamo, esercitano su di noi una continua influenza. Piacere e dolore sono fenomeni rarissimi e trascurabili di fronte agli innumerevoli stimoli che una cellula, un organo esercita su un'altra cellula, su un altro organo.

È questa la fase della *modestia della coscienza*. Finiamo per intendere lo stesso io consapevole come un mero strumento al servizio di quell'intelletto più alto che sorveglia tutte le cose; e allora siamo in grado di chiederci se ogni *volere* cosciente, se tutti gli *scopi coscienti*, tutte le *valutazioni* non siano forse solo dei mezzi con cui si deve *raggiungere qualcosa di essenzialmente diverso* da ciò che appare alla coscienza. Noi *crediamo* che si tratti del nostro *piacere* e *dispiacere*: ma piacere e dispiacere potrebbero essere mezzi in virtù dei quali dovremmo *prestarci a qualcosa* che si trova fuori della nostra coscienza. Si deve mostrare come tutto ciò di cui siamo consapevoli resti *alla superficie*: come l'azione e l'immagine dell'azione siano *differenti*; quanto *poco* si sappia di ciò che *precede* un'azione; quanto siano fantastiche le nostre sensazioni di "libertà della volontà", di "causa ed effetto"; come i pensieri siano soltanto immagini e le parole soltanto segni di

pensieri; mostrare come ogni azione sia imperscrutabile; come ogni lode e biasimo siano superficiali; come sia *essenzialmente invenzione* e *immaginazione* ciò in cui noi viviamo la nostra vita cosciente; come tutte le nostre parole parlino di invenzioni (compresi gli affetti); e come l'unificazione dell'umanità si basi su un tramandare ed elaborare poeticamente queste invenzioni, mentre in fondo l'unione reale (per mezzo della generazione) prosegue l'ignota sua via. Questa credenza nelle invenzioni comuni degli uomini *cambia* realmente qualcosa? O tutto il complesso delle idee e delle valutazioni non è forse altro che un'*espressione* di mutamenti sconosciuti? *Esistono* davvero volontà, fini, pensieri, valori? O forse tutta la vita cosciente è soltanto un'immagine allo specchio? Forse anche quando sembra che la valutazione *determini* un uomo in fondo succede una cosa completamente diversa? In breve: supponendo che si riesca a spiegare la finalità nell'agire della natura senza ammettere un io che ponga un fine, in ultima analisi non potrebbe anche il *nostro* porre scopi, la nostra volontà ecc. essere soltanto un *linguaggio* che indica alcunché di essenzialmente diverso, cioè qualcosa di non volente e inconsapevole? Non potrebbe essere solo la *più sottile parvenza* di quella finalità naturale dell'organico, ma non qualcosa di distinto da essa?

In poche parole: forse in tutto lo sviluppo dello spirito ne va del *corpo*: è la *storia*, che diventa sempre più *sensibile*, del fatto che *si sta formando un corpo superiore*. L'organico si innalza a gradi ancora più alti. La nostra avidità di conoscere la natura è un mezzo con cui il corpo vuole perfezionarsi. O piuttosto: si fanno centinaia di migliaia di esperimenti per cambiare la nutrizione, il modo di abitare, il tenore di vita del corpo: la coscienza e le valutazioni che stanno in lei, ogni sorta di piaceri e di dispiaceri sono *segni di queste trasformazioni ed esperimenti. Alla fin fine, non ne va dell'uomo: l'uomo va superato.*

677.

IN QUALE MISURA LE INTERPRETAZIONI DEL MONDO SIANO SINTOMI DI UN IMPULSO DOMINANTE

Il modo *pseudoartistico* di osservare il mondo: collocarsi di fronte alla vita. Ma qui manca l'analisi dell'intuizione

estetica, la sua riduzione alla crudeltà, al senso della sicurezza, dell'essere giudici e dello starsene fuori ecc. Si deve prendere in esame il vero artista e la sua psicologia (critica dell'istinto ludico come spiegamento di forza, come gusto del cambiamento, dell'imprimere la propria anima; critica dell'assoluto egoismo dell'artista ecc.). Quali pulsioni sublimi.

Il modo *scientifico* di osservare il mondo: critica del *bisogno* psicologico di scienza. Il voler rendere comprensibili le cose; il volerle rendere pratiche, utili, sfruttabili: in quale misura ciò sia antiestetico. Attribuire valore solo a ciò che può essere computato e calcolato. In quale misura un genere medio di uomini voglia acquisire la supremazia grazie alla scienza. È spaventoso, quando persino la *storia* viene conquistata in questa maniera, la storia che è il regno di chi eccelle, di chi giudica. Quali pulsioni sublimi lo scienziato.

Il modo *religioso* di osservare il mondo: critica dell'uomo religioso. *Non* è necessariamente l'uomo morale, ma l'uomo dalle grandi esaltazioni e dalle profonde depressioni, che interpreta le prime con gratitudine o con sospetto e non le deriva da *se stesso* (e non deriva da sé nemmeno le seconde). Essenzialmente, l'uomo religioso è quello che si sente "non libero" e che sublima i suoi stati d'animo, i suoi istinti di sottomissione.

Il modo *morale* di osservare il mondo. Il senso della gerarchia sociale viene trasferito nell'universo: la stabilità, la legge, l'ordine e la coordinazione, in quanto sovrumanamente apprezzati, vengono anche *cercati* nel luogo più alto — al disopra del Tutto, o dietro al Tutto.

Ciò che è *comune* a tutte queste concezioni: il voler fare degli impulsi dominanti le *supreme istanze di valore in generale*, il *considerarli come forze che creano e governano*. Si comprende che questi istinti o sono reciprocamente nemici, o si assoggettano gli uni agli altri (anche legandosi sinteticamente), o si alternano nell'esercizio del dominio. Ma il loro più profondo antagonismo è così grande, che se vogliono soddisfarsi *tutti* bisogna pensare che ne risulti un uomo assai *mediocre*.

678.

L'origine della nostra apparente "conoscenza" non la si dovrebbe cercare anche in *valutazioni più arcaiche*, che si sono così saldamente incorporate in noi da appartenere alla nostra essenza fondamentale? Così che propriamente accade soltanto che dei bisogni *più recenti* entrano in conflitto con il *risultato di bisogni più antichi*?

Vedere, sentire, interpretare il mondo in modo che la vita organica si conservi in questa prospettiva ermeneutica. L'uomo *non* è solo un individuo, ma l'intero complesso di ciò che è organico che continua a vivere lungo una sola linea determinata. Il fatto che *lui* esista dimostra che è esistito anche un genere di interpretazione (per quanto tale genere sia sempre in fase di costruzione), che il sistema dell'interpretazione non è mutato. "Adattamento."

La nostra "insufficienza", il nostro "ideale" ecc. è forse la *conseguenza* dell'avere incorporato questo frammento di interpretazione, il nostro punto di vista prospettico: forse così la vita organica finisce per perire — così come la divisione del lavoro negli organismi comporta un deperimento e un indebolimento delle parti e, da ultimo, la morte dell'organismo intero. Il *tramonto* della vita organica nella sua forma suprema deve essere analogo al tramonto del singolo.

679.

L'*individuazione*, giudicata dal punto di vista della teoria dell'ereditarietà, mostra il costante scindersi dell'uno nel due e l'altrettanto costante sparizione di individui *a vantaggio di pochi* che continuano lo sviluppo: la stragrande maggioranza si estingue ogni volta ("il corpo").

Il fenomeno fondamentale: *innumerevoli individui sacrificati a vantaggio di pochi*: per rendere possibili i pochi. Non bisogna lasciarsi ingannare: le cose stanno esattamente così con i *popoli* e con le *razze*: questi formano un "corpo" per produrre singoli *individui di valore altissimo*, i quali continuano il grande processo.

680.

Contro la teoria secondo cui il singolo individuo si propone il vantaggio del *genere*, della posterità, a spese del suo vantaggio: questa è solo *apparenza*.

L'enorme importanza che l'individuo attribuisce all'*istinto sessuale* non è una *conseguenza* dell'importanza di quell'istinto per la specie: al contrario, il generare è la prestazione propria dell'individuo e quindi il suo interesse supremo, *la sua più alta espressione di potenza* (naturalmente, non giudicando a partire dalla coscienza, ma dal centro di tutta l'individuazione).

681.

Errori fondamentali sinora commessi dai biologi: *non* ne va del genere, ma di ottenere individui che *agiscano più energicamente*. (I molti sono soltanto un mezzo.)

La vita *non* è adattamento delle condizioni interne alle esterne, ma è volontà di potenza che, partendo dall'interno, si assoggetta e incorpora una quantità sempre maggiore di ciò che è "esterno".

Questi biologi *perpetuano* le valutazioni morali (il "valore in sé più alto, l'altruismo", l'ostilità contro la brama di dominio, contro la guerra, contro l'inutilità, contro l'ordinamento gerarchico e cetuale).

682.

Con la denigrazione morale dell'*ego* va di pari passo una sopravvalutazione della *specie* nelle scienze della natura. Ma la specie è tanto illusoria quanto l'*ego*: si è tracciata una falsa distinzione. L'*ego* è cento volte più che una semplice unità in una catena di individui: è la *catena* stessa in tutto e per tutto; e la specie è una pura astrazione ricavata dalla molteplicità di queste catene e dalle loro somiglianze parziali. Che, come si sostiene così spesso, l'individuo venga *sacrificato* alla specie non è un dato di fatto: piuttosto, è un modello di interpretazione erronea.

683.

Formula della *superstizione del "progresso"* in un celebre fisiologo delle attività cerebrali:

"*L'animal ne fait jamais de progrès comme espèce; l'homme seul fait de progrès comme espèce.*"

No...

684.

Anti-Darwin. L'addomesticamento degli uomini: quale valore definitivo può avere? Un addomesticamento, in genere, ha un valore definitivo? Si hanno ragioni per negare quest'ultima ipotesi.

A dire il vero, la scuola di Darwin fa grandi sforzi per persuadere del contrario: sostiene che l'*influenza dell'addomesticamento* possa diventare profonda, anzi, fondamentale. Per ora, noi ci attestiamo sull'antico: nulla finora si è dimostrato, se non un'influenza del tutto superficiale operata dall'addomesticamento — oppure la degenerazione. E tutto ciò che riesce a sfuggire alla mano e all'educazione dell'uomo ritorna quasi subito al suo stato naturale. Il tipo rimane costante: non si può "*dénaturer la nature*".

Si mette in conto alla lotta per l'esistenza la morte delle creature più deboli e la sopravvivenza delle più robuste e meglio dotate; quindi si immagina una *crescita costante della perfezione delle creature*. Al contrario, noi abbiamo accertato che nella lotta per l'esistenza il caso aiuta tanto i deboli quanto i forti; che spesso l'astuzia supplisce vantaggiosamente alla forza; che la *fecondità* della specie si lega in maniera sorprendente con la *probabilità della sua distruzione*...

Al contempo, si attribuiscono alla *selezione naturale* metamorfosi lente e infinite; si vuol credere che ogni vantaggio si trasmetta per eredità e si manifesti con sempre maggiore forza nelle generazioni successive (mentre l'ereditarietà è così capricciosa...); si osservano i felici adattamenti di certe creature a condizioni di vita molto speciali e si spiega che furono ottenuti mediante l'*influenza dell'ambiente*. Ma non si trovano in nessun luogo esempi di *selezione inconsapevole* (in alcun modo). Gli individui più disparati si uniscono, gli estremi si mescolano nella massa. Tutto concorre a conservare il tipo: creature che posseggono dei tratti esteriori che le proteggano da certi pe-

ricoli non li perdono quando vengono a trovarsi in circostanze in cui vivono senza pericolo... Se abitano luoghi in cui la loro veste cessa di nasconderle non si assimilano affatto all'ambiente.

Si è esagerata la *selezione* degli *esemplari più belli* in un modo tale da farle superare di molto l'impulso alla bellezza della nostra razza! In realtà, il più bello si unisce con le creature più diseredate, il più grande con il più piccolo. Quasi sempre vediamo cavie, maschi e femmine, approfittare di ogni incontro occasionale e non mostrarsi affatto difficili nella scelta. Il clima e la nutrizione apportano qualche cambiamento: ma, in realtà, questo è assolutamente indifferente.

Non ci sono *forme di transizione*...

Si sostiene che l'evoluzione degli esseri vada continuamente crescendo. Ma è un'affermazione infondata. Ogni tipo ha i suoi *confini*: di là da questi non c'è alcuna evoluzione. Fin qui, regolarità assoluta.

***

La mia veduta d'insieme. Prima proposizione: l'uomo in quanto genere *non* progredisce. Si raggiungono, sì, dei tipi superiori, ma non si conservano. Il livello della specie *non* si eleva.

Seconda proposizione: l'uomo come genere non rappresenta un progresso rispetto a un qualsiasi altro animale. L'intero regno animale e vegetale non si sviluppa procedendo dal più basso al più alto... Ma tutto si sviluppa contemporaneamente, una cosa oltre l'altra e attraverso l'altra e contro l'altra. Le forme più ricche e più complesse — poiché le parole "tipo superiore" non dicono nulla di più — periscono con maggiore facilità: solo le infime conservano un'apparente immortalità. I tipi superiori si ottengono di rado e si mantengono al vertice a stento: i più bassi hanno il vantaggio di una compromettente fecondità. Anche nell'umanità periscono più facilmente, con alterne vicende, i tipi superiori, i casi felici dell'evoluzione. Questi sono esposti a ogni sorta di *décadence*: sono casi estremi e perciò sono già quasi *décadents*... La breve du-

rata della bellezza, del genio, di un Cesare è *sui generis*: simili qualità non si trasmettono ereditariamente. Si eredita il *tipo*: un tipo non è nulla di estremo, non è un "caso felice"... Ciò non dipende da una speciale fatalità o "cattiva volontà" della natura, ma semplicemente dal concetto di "tipo superiore": il tipo superiore rappresenta una complessità incomparabilmente maggiore — una somma maggiore di elementi coordinati: quindi anche la sua disgregazione è incomparabilmente più probabile. Il "genio" è la macchina più sublime che esista — e quindi la più fragile.

Terza proposizione: l'addomesticamento ("la cultura") dell'uomo non arriva a grande profondità... Là dove penetra in profondità, ecco subito la degenerazione (tipo: il cristiano). L'uomo "selvaggio" (o, per esprimermi nel linguaggio della morale, l'uomo *cattivo*) è un ritorno alla natura — e, in un certo senso, un ripristino dell'uomo, la sua *guarigione* dalla "cultura"...

685.

Anti-Darwin. Ciò che più mi sorprende quando getto uno sguardo sui grandi destini degli uomini è l'avere sempre davanti agli occhi il contrario di ciò che oggi vedono Darwin e la sua scuola, o piuttosto *vogliono* vedere: la selezione a favore dei più forti, dei meglio riusciti, il progresso della specie. Si tocca con mano precisamente l'opposto: la soppressione dei casi felici, l'inutilità dei tipi meglio riusciti, l'inevitabile dominio dei tipi medi, e persino dei tipi *inferiori alla media*. A meno che non ci si mostri il motivo per cui l'uomo costituisce l'eccezione fra le creature, io sono incline al pregiudizio secondo cui la scuola di Darwin si è ingannata su ogni punto. Quella volontà di potenza, in cui riconosco il motivo ultimo e il carattere di ogni mutamento, ci offre tangibilmente il mezzo per spiegare perché, appunto, la selezione non si verifichi a vantaggio delle eccezioni e dei casi felici: i più forti e i più fortunati sono deboli quando hanno contro di sé gli istinti del gregge organizzati, la pusillanimità dei deboli e la maggioranza numerica. La mia concezione complessiva del mondo dei valori mostra che nei valori supremi og-

gi collocati al disopra dell'umanità *non* prevalgono i casi felici, i tipi meglio selezionati, ma piuttosto i tipi della *décadence*; forse al mondo non c'è nulla di più interessante che questo spettacolo *non desiderato*...

Per quanto ciò suoni strano, bisogna sempre armare i forti contro i deboli; i fortunati contro gli sfortunati; i sani contro i deperiti e coloro che hanno tare ereditarie. Se si vuole ridurre la realtà a una formula *morale*, questa suona così: i mediocri hanno più valore che le eccezioni; i prodotti della *décadence* più che i mediocri; la volontà del nulla prevale sulla volontà di vivere — e lo scopo complessivo è, per esprimerci in termini cristiani, buddistici, schopenhaueriani: "meglio *non* essere, che essere".

Io mi ribello contro il fare della realtà una formula morale: io aborrisco con odio mortale il cristianesimo, perché ha creato le parole e gli atteggiamenti sublimi con cui si copre una realtà orribile con il manto del diritto, della virtù, della divinità...

Io vedo tutti i filosofi, io vedo la scienza in ginocchio davanti alla realtà di una lotta per la vita che è il *contrario* di quella che insegna la scuola di Darwin — ossia, vedo dappertutto stare in alto e rimanerci quelli che compromettono la vita, il valore della vita. L'errore della scuola di Darwin è diventato per me un problema: come si può essere così ciechi da essere nel falso proprio *qui*? Che le *specie* rappresentino un progresso, è la più irragionevole affermazione del mondo: per ora, rappresentano un *livello*. Che gli organismi superiori si siano sviluppati dagli inferiori non è finora attestato da nessun esempio. Io vedo che gli inferiori predominano grazie alla quantità, alla prudenza, all'astuzia — io non vedo come una variazione accidentale attribuisca un vantaggio, almeno non per un tempo così lungo: questo poi richiederebbe di nuovo spiegare perché una variazione accidentale sia diventata talmente forte.

La "crudeltà della natura" di cui tanto si parla la vedo altrove: nel fatto che è crudele contro i favoriti dalla fortuna, mentre risparmia e protegge e ama *les humbles*.

In summa: il crescere della *potenza* di una specie è forse garantito meno dalla preponderanza dei suoi beniamini,

dei forti, che dalla preponderanza dei tipi medi e infimi... Di questi ultimi è la grande fecondità, la durata; con i primi cresce il pericolo, la rapida distruzione, la rapida diminuzione del numero.

686.

L'uomo sinora esistito è per così dire un embrione dell'uomo dell'avvenire; *tutte* le forze formatrici che mirano *all'uomo dell'avvenire* stanno nell'uomo del presente; e poiché sono enormi, ecco sorgere la *sofferenza* dell'individuo del presente, sofferenza tanto maggiore *quanto più questi determina l'avvenire*. Ecco la più profonda concezione del *soffrire*: le forze formatrici si urtano. L'isolamento dell'individuo non deve ingannare: in verità, *fra* gli individui c'è un fluido che scorre continuamente. *Il fatto* che l'individuo si senta isolato è il *pungolo più potente* nel processo che tende a mete estreme: la sua ricerca della *propria* felicità è il mezzo che tiene unite e modera le forze formatrici, affinché non distruggano se stesse.

687.

L'*eccesso* di forza nella spiritualità pone a se stesso nuove mete; e *non semplicemente come qualcosa che comanda e dirige il mondo inferiore, o che conserva l'organismo*, l'"individuo".

Noi siamo *più* che l'individuo: siamo anche l'intera catena, con compiti che riguardano tutto l'avvenire della *catena*.

3. *Teoria della volontà di potenza e dei valori*

688.

Concezione unitaria della psicologia. Noi siamo avvezzi a considerare compatibili un'enorme produzione di forme e il loro derivare da un'unità.

La mia teoria sarebbe questa: la *volontà di potenza* è la forma primitiva dell'affetto e tutti gli altri affetti sono soltanto sue trasformazioni;

un'importante chiarificazione risulta dal mettere la *potenza* al posto della "felicità" individuale alla quale tenderebbe ogni essere vivente: "si aspira alla potenza, a un *aumento* di potenza"; il piacere è solo un sintomo del sentire la potenza raggiunta, la consapevolezza di una differenza;

non si aspira al piacere, bensì il piacere sopravviene quando si raggiunge ciò a cui si tende: il piacere accompagna, non muove...

Ogni forza propulsiva è volontà di potenza, e all'infuori di questa non c'è una forza fisica, dinamica o psichica...

Nella nostra scienza, dove i concetti di causa ed effetto sono ridotti a un rapporto di uguaglianza, con l'ambizione di dimostrare che da ogni lato c'è la medesima quantità di forza, *manca la forza propulsiva*: noi consideriamo solo i risultati, li consideriamo *uguali* in rapporto al loro contenuto di forza...

Dire che il mutamento *non cessa* è una semplice questione di esperienza: in sé, noi non abbiamo il minimo motivo per credere che a un mutamento debba seguirne un altro. All'opposto: parrebbe che *uno stato*, una volta *raggiunto*, dovrebbe conservarsi, se non ci fosse in lui la facoltà di *non* volersi appunto conservare... La tesi spinoziana dell' "autoconservazione" dovrebbe appunto porre un freno al cambiamento: ma la tesi è falsa, è vero l'*opposto*. E proprio in ogni essere vivente si può mostrare nel modo più chiaro che questo fa di tutto per *non* conservarsi, ma per diventare qualcosa di *più*...

689.

"*Volontà di potenza*" *e causalismo*. In senso psicologico, il concetto di "causa" è il nostro modo di sentire la potenza della cosiddetta volontà — il nostro concetto di "effetto" è la superstizione che questa sensazione di potenza sia proprio quella potenza che muove...

Uno stato d'animo che accompagna un evento, ed è già un suo effetto, viene proiettato come "causa sufficiente" del medesimo — il rapporto di tensione e la nostra sensazione di potenza, il piacere come sensazione di potenza e di avere superato una resistenza — sono forse illusioni?

Se riportiamo il concetto di "causa" nell'unica sfera da noi conosciuta, da cui lo abbiamo tolto, non possiamo rappresentarci alcun *cambiamento* in cui non si trovi una volontà di potenza. Noi non sappiamo inferire un cambiamento, se non ha luogo la sopraffazione di una potenza da parte di un'altra.

La meccanica ci mostra soltanto conseguenze, e soltanto per immagini (il movimento è una metafora). La stessa gravitazione non ha una causa meccanica, poiché è precisamente la causa di effetti meccanici.

La volontà di accumulare energia è specifica del fenomeno della vita, per la nutrizione, la generazione, l'ereditarietà — per la società, lo Stato, i costumi, l'autorità. Non potremmo ammettere che questa volontà sia la causa motrice anche nella chimica? E nell'ordine cosmico?

Non semplicemente costanza dell'energia, ma massima economia dei consumi: sicché il *voler diventare più forti, per ogni centro di forza*, è l'unica realtà — non conservazione di sé, ma volontà di appropriazione, di diventare padroni, di diventare di più, di diventare più forti.

Il fatto che la scienza sia possibile deve *dimostrarci* un principio di causalità? "Da cause eguali, effetti eguali"; "una legge permanente delle cose"; "un ordine invariabile"? Se qualcosa è calcolabile è forse già per questo necessario?

Se una cosa avviene così e non altrimenti, in questo fatto non c'è alcun "principio", alcuna "legge", alcun "ordine", ma quantità di energia che agiscono, la cui essenza consiste nell'esercitare la propria potenza su tutte le altre qualità di energia.

Possiamo ammettere un'*aspirazione alla potenza* senza una sensazione di piacere e di dispiacere, ossia in cui non si avvertano l'aumento e la diminuzione della potenza? Il meccanicismo è soltanto un linguaggio per indicare il *mondo interno* dei fatti, un mondo di quantità di volontà che lottano e si superano? Tutte le ipotesi meccanicistiche, materia, atomo, gravità, pressione, urto, non sono "fatti in sé", ma interpretazioni operate con l'aiuto di finzioni *psichiche*.

La *vita*, in quanto è la forma dell'essere a noi più nota, è specificamente una volontà di accumulare energia — tutti

i processi vitali hanno qui la loro leva: nulla vuole conservarsi, tutto deve essere sommato e accumulato.

La vita come caso particolare, come ipotesi da cui muovere per giungere al carattere generale dell'esistenza mira a una *sensazione massima di potenza*; è essenzialmente uno sforzo verso un aumento di potenza; aspirare non è altro che aspirare alla potenza; ciò che c'è di più basilare e di più intimo è sempre questa volontà; la meccanica è una semplice semiotica degli effetti.

690.

Investigando l'evoluzione è impossibile reperire la causa del fatto che l'evoluzione esista: quest'ultima non va intesa come alcunché "in divenire", e tantomeno come alcunché di divenuto... La "volontà di potenza" non può essere divenuta.

691.

Come si è comportato nell'insieme il processo organico *verso* il resto della natura? Qui si rivela la sua *volontà fondamentale*.

692.

La "volontà di potenza" è una *specie* di "volontà" o è identica al concetto di "volontà"? Significa quel che significa desiderare o comandare? È la "volontà" di cui Schopenhauer pensa che sia l'"in sé delle cose"?

La mia tesi è questa: la *volontà* finora ammessa dalla psicologia è una generalizzazione ingiustificata, questa volontà *non esiste*: invece di immaginare la configurazione di un'unica volontà *determinata* in molte forme, si è *cancellato* il carattere della volontà sottraendole il suo contenuto, il suo "a che scopo?"; questo avviene al massimo grado in Schopenhauer: ciò che lui chiama "volontà" è una parola vuota. Ancor meno si può parlare di una "*volontà di vita*": infatti la vita non è altro che un *caso particolare* della volontà di potenza; è del tutto arbitrario sostenere che tutto tenda ad assumere quella forma della volontà di potenza.

693.

Se la natura intima dell'essere è volontà di potenza, se il piacere è ogni crescere della potenza, e il dispiacere ogni sensazione di impossibilità di resistere, di non poter diventare padroni, non dobbiamo in tal caso porre come fatti cardinali il piacere e il dispiacere? È possibile una volontà senza queste due oscillazioni del sì e del no? Ma *chi* prova piacere?... Ma *chi* vuole potenza?... Domanda assurda! La creatura stessa è volontà di potenza e quindi sensazione di piacere e dispiacere. E tuttavia: la creatura ha bisogno di contrasti, di resistenze, quindi, correlativamente, di *unità che l'aggrediscano...*

694.

A seconda delle resistenze di cui una forza va in cerca per dominarle, deve crescere la misura dell'insuccesso e della catastrofe così provocati: e in quanto ogni forza può dispiegarsi soltanto contro delle resistenze, è necessario che in ogni azione ci sia come *ingrediente un dispiacere*. Ora, questo dispiacere agisce come stimolo alla vita e rafforza la *volontà di potenza*!

695.

Se *piacere* e *dispiacere* si riferiscono alla sensazione di potenza, la vita dovrebbe rappresentare un accrescimento di potenza, e così la differenza del "di più" dovrebbe accedere alla coscienza... Se si trattasse di mantenere un livello di potenza, il piacere si potrebbe misurare soltanto rispetto a un abbassamento di quel livello, a degli stati di dispiacere — *non* a stati di piacere... Ma nella natura del piacere c'è la volontà di un di più: la volontà che la potenza cresca, che la differenza acceda alla coscienza.

A partire da un certo punto, nella *décadence*, accede alla coscienza la *differenza opposta*, la sottrazione: il ricordo dei momenti forti del passato diminuisce le sensazioni di piacere presenti — il paragone ora *indebolisce* il piacere.

696.

Non la soddisfazione della volontà è causa del *piacere*: è specialmente contro questa superficiale teoria che vo-

glio combattere — contro l'assurda falsificazione psicologica delle cose prossime...

Invece, è causa del piacere il fatto che la volontà voglia andare avanti e diventare sempre di nuovo padrona di ciò che trova sulla sua via. La sensazione del piacere sta precisamente nell'insoddisfazione della volontà, nel suo non poter essere abbastanza sazia se non trova un avversario e una resistenza.

L'"uomo felice": l'ideale del gregge.

697.

La normale *insoddisfazione* dei nostri istinti, ad esempio della fame, dell'istinto sessuale, dell'impulso al movimento, non ha in sé nulla di deprimente; piuttosto, eccita il senso della vita, così come ogni ritmo di piccoli stimoli dolorosi lo *rafforza*, checché ne ciancino i pessimisti. Questa insoddisfazione, ben lungi dal disgustare della vita, è il suo grande *stimolante*.

Si potrebbe addirittura definire il piacere in generale come un ritmo di deboli stimoli di dispiacere.

698.

Kant dice: queste frasi del conte Verri (*Sull'indole del piacere e del dolore*, 1781) io le sottoscrivo con piena convinzione: "*Il solo principio motore dell'uomo è il dolore. Il dolore precede ogni piacere. Il piacere non è un essere positivo*".*

699.

Il dolore è un'altra cosa rispetto al piacere — voglio dire: *non* è il suo contrario. Se l'essenza del piacere è stata esattamente definita come un *eccesso della sensazione* di potenza (e quindi come un sentire la differenza, che presuppone il paragone), con questo non è ancora definita l'essenza del dispiacere.

I falsi contrasti in cui credono il popolo e, *di conseguenza*, la lingua furono sempre pericolosi impicci per il cammino

* In italiano nel testo.

della verità. Ci sono perfino casi in cui una specie di piacere è condizionata da una certa *successione ritmica* di piccoli stimoli di dispiacere: con questi viene raggiunta una crescita molto rapida della sensazione di potenza, della sensazione di piacere. Così avviene per esempio nel solletico, e anche nel titillamento nell'atto del coito: vediamo quindi che il dispiacere agisce come ingrediente del piacere. Sembra che ci sia un piccolo ostacolo, che viene superato e immediatamente seguito da un altro piccolo ostacolo, che a sua volta viene superato — questo gioco di resistenze e di vittorie eccita quella sensazione globale di una potenza superflua ed eccessiva nel modo più forte, sensazione che costituisce l'essenza del piacere. L'opposto, cioè un aumento della sensazione di dolore mediante l'introduzione di piccoli stimoli di piacere, non si dà: piacere e dolore non sono cose opposte.

Il dolore è un processo intellettuale in cui si manifesta decisamente un giudizio — nel giudizio di "dannoso" si è accumulata una lunga esperienza. In sé, non esiste dolore. *Non* è la ferita che fa male: è l'esperienza delle cattive conseguenze che una ferita può avere per il complesso dell'organismo, è quell'esperienza che parla in forma di agitazione profonda che si chiama dispiacere (per le influenze nocive che rimasero ignote alla più antica umanità, ad esempio quella di prodotti chimici velenosi combinati in modo nuovo, manca anche l'espressione del dolore — e qui siamo spacciati...).

Ciò che è propriamente specifico del dolore è sempre una lunga scossa, il tremito successivo a un urto nel focolaio cerebrale del sistema nervoso, urto che eccita il terrore — in effetti si soffre *non* per la causa del dolore (per una ferita, ad esempio), ma per il perdurante disturbo dell'equilibrio che sopravviene in seguito a quello choc. Il dolore è una malattia del focolaio nervoso cerebrale — il piacere non è affatto una malattia...

L'opinione che il dolore sia la causa di movimenti reattivi ha dalla sua l'apparenza e perfino il pregiudizio dei filosofi: ma in casi improvvisi il movimento reattivo, se si osserva esattamente, subentra palesemente prima della sensazione di dolore. Io sarei a mal partito, se, quando sto per inciampare, dovessi aspettare che suoni la campa-

na della coscienza e mi ritelegrafi un cenno su ciò che devo fare. Piuttosto, io distinguo con estrema chiarezza che prima segue il movimento reattivo del piede per evitare la caduta, e poi, a una distanza di tempo misurabile, si fa bruscamente sentire nella parte anteriore della testa una specie di onda dolorosa. Dunque *non* si reagisce al dolore. Il dolore viene proiettato in seguito nella parte ferita: ma l'essenza di questo dolore locale non è quella di esprimere il tipo di ferita locale; è un semplice segno locale, la cui intensità e tonalità sono conformi alla ferita di cui i centri nervosi hanno ricevuto notizia. Se in conseguenza di quell'urto la forza muscolare dell'organismo diminuisce in modo misurabile, non per questo c'è motivo di cercare l'*essenza* del dolore in una diminuzione della sensazione di potenza... *Non* si reagisce, diciamolo ancora una volta, al dolore: il dispiacere non è "causa" di azioni. Il dolore stesso è una reazione, il movimento reattivo è un'altra reazione, *anteriore* — e hanno in luoghi diversi il loro punto di partenza...

700.

Intellettualità del *dolore*: in sé non indica che cosa abbia momentaneamente ricevuto danno, ma quale *valore* di danno abbia per l'intero individuo.

Ci sono forse dolori in cui a soffrire è "il genere" e *non* l'individuo?

701.

"La somma dei dispiaceri supera la somma dei piaceri: dunque la non esistenza del mondo sarebbe da preferirsi alla sua esistenza." "Il mondo è qualcosa che sarebbe più ragionevole se non ci fosse, perché causa più dispiacere che piacere al soggetto senziente" — simili chiacchiere si chiamano oggi pessimismo!

Piacere e dispiacere sono cose secondarie, non sono cause: sono giudizi di valore di second'ordine che si deducono da un valore dominante — sono un "utile" e un "dannoso" che parlano in forma di sensazione e quindi sono assolutamente fugaci e dipendenti, perché per ogni "utile" e "dannoso" restano sempre ancora da domandare cento diversi: utile a che? dannoso a che?

Io disprezzo questo *pessimismo della sensibilità*: è segno di un profondo impoverimento della vita.

702.

L'uomo *non* cerca il piacere e *non* evita il dispiacere: si comprende quale famoso pregiudizio io contraddica con queste parole. Piacere e dispiacere sono semplici conseguenze, semplici fenomeni collaterali — ciò che l'uomo vuole, ciò che vuole ogni minima parte di un organismo vivente, è un aumento di potenza. Nel tendere a questo aumento seguono tanto il piacere quanto il dispiacere; l'uomo, per quella volontà, cerca una resistenza, ha bisogno di qualcosa che gli si opponga... Il dispiacere, come inibizione della sua volontà di potenza, è dunque un fatto normale, l'ingrediente normale di ogni evento organico; l'uomo non lo evita, anzi, ne ha continuamente bisogno; ogni vittoria, ogni sensazione di piacere, ogni evento presuppone una resistenza superata.

Prendiamo il caso più semplice, quello della nutrizione primitiva: il protoplasma stende i suoi pseudopodi per cercare qualcosa che gli resista — non per fame, ma per volontà di potenza. Poi tenta di superare quella cosa, di appropriarsela, di incorporarla: ciò che si chiama "nutrizione" è semplicemente un fenomeno conseguente, un'applicazione di quella primordiale volontà di diventare *più forte*.

Così, che al dispiacere segua *una diminuzione della nostra sensazione di potenza* è talmente poco necessario che nei casi normali il dispiacere opera precisamente come uno stimolo per questa volontà di potenza — l'inibizione è lo *stimulus* di questa volontà di potenza.

703.

Si è confuso il dispiacere con una *specie* del dispiacere, con l'esaurimento: questo rappresenta effettivamente una profonda diminuzione, una depressione della volontà di potenza, una perdita di energia misurabile. Questo significa che c'è un dispiacere come mezzo per eccitare al rafforzamento della potenza, e un dispiacere che segue a uno sperpero di potenza; nel primo caso uno stimolo, nel se-

condo la conseguenza di un'irritazione eccessiva... L'incapacità di opporre resistenza è propria di questo secondo dispiacere: la sfida di ciò che resiste è propria del primo... L'unico piacere che si prova nello stato di esaurimento è quello dell'addormentarsi: il piacere nell'altro caso è quello della vittoria...

La grande confusione degli psicologi è consistita nel non distinguere questi due *generi di piacere* — quello dell'*addormentarsi* e quello della *vittoria*. Gli esauriti vogliono riposo, stirarsi le membra, pace, silenzio — è questa la *felicità* delle religioni e delle filosofie nichiliste; chi è ricco e vivo vuole la vittoria, superare avversari, uno straripare della sensazione di potenza sopra territori più estesi di quelli finora occupati. Tutte le funzioni sane dell'organismo hanno questo bisogno — e l'intero organismo è un complesso di sistemi che lotta per aumentare le sensazioni di potenza.

704.

Com'è che articoli di fede fondamentali della psicologia sono tutti quanti deformazioni della peggiore risma, monete false? "*L'uomo tende alla felicità*", ad esempio: che c'è di vero in questo? Per comprendere che cosa è vivere, quale specie di sforzo e di tensione sia la vita, la formula deve valere tanto per l'albero e la pianta quanto per l'animale. "A che tende la pianta?" — ma qui noi abbiamo già inventato una falsa unità, che non esiste: il fatto di una crescita infinitamente molteplice con iniziative proprie o quasi proprie è nascosto e negato, se noi presupponiamo una grossolana unità, la "pianta". Gli ultimi, i più piccoli "individui" *non* si possono comprendere come un "individuo metafisico", un atomo. La loro sfera di potenza si sposta continuamente — questa è la prima cosa che si vede: ma ciascuno di essi, quando si trasforma, tende forse *alla felicità*? Al contrario, ogni espandersi, incorporare, crescere, è tendere a una resistenza: il movimento è essenzialmente congiunto a stati di dispiacere; ciò che qui dà l'impulso deve in ogni caso volere qualcosa d'altro, giacché vuole così il dispiacere e lo cerca continuamente. Perché combattono fra loro gli alberi di una foresta vergine? Per la "felicità"?

Per la potenza!

L'uomo, diventato padrone delle forze naturali, padrone della propria selvaticità e sfrenatezza: le aspirazioni sono venute dopo, hanno imparato a essere utili.

L'uomo, rispetto a un pre-uomo, rappresenta un'enorme quantità di *potenza* — non un *aumento* di "felicità". Come si fa a pretendere che abbia *aspirato* alla felicità?

705.

Nel dir questo, vedo splendere sopra di me fra le stelle l'*enorme sequela di errori* che fu sinora considerata come l'idea più alta mai ispirata all'umanità: "ogni felicità segue dalla virtù, ogni virtù dalla libera volontà"!

Capovolgiamo i valori: ogni virtù è conseguenza di una felice organizzazione, ogni libertà è conseguenza della virtù. (Qui libertà significa facilità e leggerezza nel dirigere se stessi. Ogni artista mi comprende.)

706.

"Il valore della vita": ma la vita è un caso particolare; si deve giustificare *ogni* esistenza e *non* soltanto la vita — il principio che giustifica è tale da *spiegare* la vita.

La vita non è un mezzo per qualcosa: è *l'espressione* di forme di aumento della potenza.

707.

Il "mondo *cosciente*" *non* può servire da *punto di partenza del valore*: è necessaria una valutazione "*oggettiva*".

A fronte dell'enormità e della molteplicità delle operazioni sinergiche e conflittuali che costituiscono la vita complessiva di ogni organismo, il suo mondo *cosciente* fatto di sentimenti, intenzioni, valutazioni è una minuscola frazione. Il fare di questo frammento che è la coscienza lo scopo, il perché di ogni fenomeno complessivo della vita è assolutamente illecito: è evidente che prendere coscienza è solo un mezzo in più nel dispiegamento e nell'ampliamento della potenza della vita. Perciò è un'ingenuità porre come valori supremi il piacere, o la spiritualità, o la moralità, o qualsiasi altro singolo elemento della sfera

cosciente, magari per giustificare il "mondo". È questa la mia *obiezione fondamentale* contro tutte le cosmodicee e le teodicee filosofico-morali, contro tutti i *perché* e i *valori supremi* della filosofia e della filosofia religiosa sinora esistiti. *Un genere di mezzi fu frainteso come uno scopo: la vita e il suo aumento di potenza furono abbassati al livello di mezzi.*

Se volessimo porre uno scopo della vita abbastanza lontano, dovremmo non farlo coincidere con alcuna categoria della vita cosciente; al contrario, tale scopo dovrebbe *spiegare* la vita cosciente *in quanto mezzo per arrivare a esso...*

La "negazione della vita" considerata come meta della vita, meta dell'evoluzione, l'esistenza come una grande sciocchezza: una simile *interpretazione delirante* è solo il parto di una *misurazione* della vita sui fattori della *coscienza* (piacere e dispiacere, bene e male). Qui si fanno valere i mezzi contro lo scopo — mezzi "empi", assurdi, soprattutto *spiacevoli*: quanto può valere uno scopo che ha bisogno di simili mezzi? Ma l'errore sta in questo, che noi, invece di *cercare* lo scopo che spiega la *necessità* di simili mezzi, supponiamo in linea di principio uno scopo che *esclude* precisamente simili mezzi: ossia, prendiamo alcunché di desiderabile in rapporto a certi mezzi (mezzi piacevoli, razionali, virtuosi) come *norma* secondo la quale poi stabiliamo *quale scopo complessivo sia desiderabile...*

L'*errore fondamentale* sta sempre in questo: invece di comprendere la coscienza come strumento e singolarità nella totalità della vita, la poniamo come criterio della vita, come stato supremo del valore della vita; in breve, è l'erronea prospettiva dello *a parte ad totum* — perciò tutti i filosofi finiscono istintivamente per immaginare una coscienza complessiva, una cosciente compartecipazione di vita e di volontà in tutto ciò che avviene, uno "spirito", "Dio". Ma si deve dir loro che *precisamente con ciò l'esistenza* diventa un *mostro*, che un "Dio", un sensorio universale sarebbe assolutamente qualcosa per cui l'*esistenza* dovrebbe essere *condannata...* Precisamente il fatto che noi abbiamo *eliminato* la coscienza totale che pone scopo e mezzi è il nostro *grande alleggerimento* — con ciò cessiamo di *dover* essere pessimisti... Il *nostro* massimo *rimprovero* contro l'esistenza era l'*esistenza di Dio...*

708.

Del valore del "divenire". Se il movimento del mondo avesse una meta, questa dovrebbe essere raggiunta. Ma l'unico fatto fondamentale è questo: quel movimento non ha *alcuna* meta; e ogni filosofia o ipotesi scientifica (ad esempio, il meccanicismo) in cui diventa necessaria una meta è *confutata* da quell'unico fatto fondamentale. Io cerco una concezione del mondo che renda conto di *questo* fatto. Il divenire deve essere spiegato *senza* ricorrere alla scappatoia di queste intenzioni finali: il divenire deve apparire giustificato in ogni momento (oppure deve apparire *non valutabile*: il che mette capo alla stessa conclusione); non è assolutamente lecito giustificare il presente con un avvenire, o il passato con il presente. La "necessità" non ha la forma di una forza totale onnicomprensiva, dominante, o di un primo motore; ancora meno va intesa come qualcosa che determina necessariamente un valore. Perciò bisogna negare una coscienza complessiva del divenire, un "Dio", per non collocare tutto ciò che avviene entro la prospettiva di un essere che ha in comune con noi sentimenti e sapienza, e tuttavia non *vuole* nulla: "Dio" è inutile, se non vuole qualcosa, e d'altra parte con Dio si pone una *somma di dispiacere e di illogicità* che abbasserebbe il valore complessivo del "divenire"; fortunatamente, *manca* precisamente una simile potenza che tiri le somme (un Dio che guida e vigila, un "sensorio complessivo", uno "spirito totale" sarebbe *la più grande obiezione contro l'essere*).

Più rigorosamente: *non si deve ammettere alcun ente in generale* — poiché, se lo si ammette, il divenire perde il proprio valore e appunto perciò appare come privo di senso e superfluo.

Di conseguenza si deve chiedere: come poté (o dovette) sorgere l'illusione dell'ente?

E così pure: come sono stati svalutati tutti i giudizi di valore basati sull'ipotesi che ci sia l'ente?

Ma con ciò si riconosce che questa *ipotesi dell'ente* è la fonte di tutte le *calunnie* rovesciate sul *mondo*:

"il mondo migliore, il mondo vero, l'aldilà, la cosa in sé".

1) Il divenire non ha uno *stato finale*, non sfocia in un "Essere".

2) Il divenire non è uno *stato apparente*; forse il mondo *che è* è un'apparenza.

3) Il divenire ha in ogni momento lo stesso valore: il suo valore totale rimane sempre uguale; *in altri termini: il divenire non ha valore alcuno*, poiché manca qualcosa su cui lo si possa misurare e in rapporto a cui la parola "valore" abbia senso.

Il valore complessivo del mondo non è valutabile, quindi il pessimismo filosofico rientra nel comico.

709.

Non dobbiamo fare dei nostri "*desiderata*" i giudizi dell'*essere*!

Dobbiamo collocare di nuovo, come un "in sé", *alle spalle* dell'evoluzione anche le nostre forme finali dell'evoluzione!

710.

La nostra conoscenza è diventata scientifica nella misura in cui può impiegare numero e misura... Si dovrebbe fare il tentativo di costruire un ordine scientifico dei valori semplicemente sopra una *scala di numeri e misure della forza*... Tutti gli altri "*valori*" sono pregiudizi, ingenuità, malintesi... Sono completamente *riducibili* a quella scala di numeri e misure della forza. Il *salire* in questa scala significa *aumento di valore*; lo scendere in questa scala significa *diminuzione del valore*.

Qui abbiamo contro l'apparenza e il pregiudizio. Ma i valori morali sono soltanto *valori apparenti*, se confrontati con quelli *fisiologici*.

711.

Dove è inammissibile il punto di vista del "valore".

Nel "*processo totale*" *il lavoro dell'umanità non va preso in considerazione*, poiché non esiste affatto un processo complessivo (pensato come sistema);

non c'è alcun "Tutto": *ogni valutazione dell'esistenza umana*, degli scopi umani, non può essere operata in rapporto a qualcosa che non esiste affatto;

la necessità, la causalità, la finalità, sono utili *parvenze*;
lo scopo *non* è l'aumento della coscienza, ma un aumento della potenza; in questo aumento è compresa l'utilità della coscienza; le cose stanno parimenti per il piacere e per il dispiacere;
non si devono prendere i *mezzi* per il criterio supremo del valore (quindi non gli stati della coscienza, come piacere e dolore, poiché la stessa coscienza è soltanto un mezzo);
il mondo non è affatto un organismo, ma è caos: l'evoluzione della "spiritualità" è solo un mezzo affinché l'organizzazione abbia una relativa durata;
ogni "cosa desiderabile" non ha alcun senso in rapporto al carattere complessivo dell'essere.

712.

"Dio" inteso come un momento di culminazione: l'esistenza è un eterno divinizzarsi e sdivinizzarsi. *Ma in ciò non si trova alcun punto di massima del valore*, solo culmini della potenza.
Si deve *escludere* assolutamente il *meccanismo* e la *materia*: entrambi sono soltanto dei termini per esprimere gradi inferiori, forme despiritualizzate dell'affetto (della "volontà di potenza").
Si deve rappresentare *la caduta da un vertice nel divenire* (dalla più alta spiritualizzazione della potenza alla base più servile) come un *effetto* di questa forza suprema, la quale, volgendosi *contro se stessa* quando non ha più nulla da organizzare, impiega la propria forza *a disorganizzare*...
a) La sempre maggiore *sconfitta* delle società e il loro assoggettamento a gruppi minori di numero, ma più forti;
b) la sempre maggiore sconfitta dei privilegiati e dei più forti e quindi l'avvento della democrazia e, da ultimo, dell'*anarchia* degli elementi.

713.

Valore è la massima quantità di potenza che l'uomo possa incorporarsi: l'uomo, *non* l'umanità! L'umanità è ancora un mezzo, piuttosto che uno scopo. Ne va del tipo: l'umanità è semplicemente il materiale sperimentale con cui

si tenta di ottenere il tipo, è l'enorme sovrabbondanza dei mal riusciti, un campo di rovine.

714.

Le parole del "valore" sono bandiere piantate là dove fu inventata una *nuova beatitudine* — un nuovo *sentimento*.

715.

Il punto di vista del "valore" è il punto di vista delle *condizioni di conservazione e di accrescimento* per formazioni complesse, la cui vita ha una relativa durata entro il divenire.

Non ci sono unità ultime durevoli, né atomi, né monadi: anche qui "l'ente" è stato *introdotto* soltanto da noi (per ragioni pratiche, utili, prospettiche).

"*Strutture di dominio*": la sfera di chi domina cresce continuamente, oppure, a seconda del favore o dello sfavore delle circostanze (della nutrizione...), diminuisce e cresce periodicamente.

"Valore" è essenzialmente il punto di vista dell'aumento o della diminuzione di questi centri di potere ("molteplicità" in ogni caso: non c'è affatto "unità" nella natura del divenire).

I mezzi d'espressione del linguaggio non sono utilizzati per esprimere il "divenire"; è proprio del nostro *irredimibile bisogno di concentrazione* il porre costantemente un mondo più rozzo, fatto di elementi costanti, di "cose" ecc. È in senso relativo che possiamo parlare di atomi e di monadi: è certo che *il mondo minimo per durata è il più durevole*...

Non esiste la volontà: ci sono delle volontà puntuali, che accrescono o perdono costantemente la loro potenza.

III.

LA VOLONTÀ DI POTENZA COME SOCIETÀ E COME INDIVIDUO

1. *Società e Stato*

716.

Principio fondamentale: solo i singoli si sentono *responsabili*. Le collettività sono state inventate per compiere azioni che l'individuo non ha il coraggio di fare. Appunto per questo, tutte le comunità e le società sono cento volte *più sincere* e *più istruttive* sulla natura dell'uomo che l'individuo, il quale è troppo debole per avere il coraggio delle sue aspirazioni...

Tutto l'"altruismo" è il risultato della *saggezza dell'uomo privato*; le società non sono "altruistiche" l'una verso l'altra... Il comandamento dell'amore del prossimo non è stato mai esteso a comandare l'amore dei vicini. Piuttosto, ha ancora valore ciò che si trova in Manu: "Tutti i regni a noi finitimi, e così pure i loro alleati, li dobbiamo considerare ostili. Viceversa, per lo stesso motivo, i *loro* vicini devono essere considerati come animati da amicizia verso di noi".

Lo studio della società ha un valore inestimabile, perché l'uomo, considerato come società, è assai più *ingenuo* dell'uomo considerato come "unità". La "società" non ha mai considerato la *virtù* altrimenti che come uno strumento della forza, della potenza, dell'ordine.

Con quanta semplicità e dignità lo dice Manu: "Difficilmente la virtù potrebbe affermarsi per forza propria. In fondo, è solo la paura dei castighi che tiene a freno gli uomini e permette a ciascuno di possedere tranquillamente il suo".

717.

Lo *Stato* o l'*immoralità* organizzata; *all'interno*: come polizia, diritto penale, ceti, commercio, famiglia; *all'esterno*: come volontà di potenza, di guerra, di conquista, di vendetta.

Come avviene che un *grande numero* di uomini compie azioni alle quali *l'individuo* non acconsentirebbe mai? Mediante la ripartizione della responsabilità, del comando e dell'esecuzione; mediante la *frapposizione* delle virtù dell'obbedienza, del dovere, dell'amore della patria e del principe; mediante la conservazione della fierezza, della severità, della forza, dell'odio, della vendetta — insomma, di tutti i tratti tipici che *contrastano* con il tipo gregario.

718.

Voi tutti non avete il coraggio di uccidere un uomo, o anche soltanto di frustarlo, o anche soltanto di... — ma l'enorme follia dello *Stato* fa violenza all'individuo, costringendolo a *rinunciare* alla responsabilità di ciò che compie (obbedienza, giuramento ecc.).

Tutto ciò che un uomo *fa* al servizio dello Stato ripugna alla sua natura.

Così pure, tutto ciò che lo Stato *gli insegna* in vista di servizi futuri ripugna alla sua natura.

Ciò viene ottenuto mediante la *divisione del lavoro*, così che nessuno ha più l'intera responsabilità:

il legislatore — e chi applica la legge;

il maestro di disciplina — e coloro che nella disciplina sono diventati duri e severi.

719.

Una *divisione del lavoro degli affetti* in seno alla società: così che gli individui e i ceti allevino la specie di anima più *imperfetta*, ma appunto per questo *più utile*. In quale misura in ciascun tipo in seno alla società alcuni affetti sono diventati quasi *rudimentali* (per sviluppare maggiormente un altro affetto).

Per la giustificazione della morale:

la giustificazione *economica* (l'intenzione di sfruttare al meglio la forza individuale, contro lo sperpero di ogni eccezione);

la giustificazione *estetica* (la configurazione di tipi fissi, associata al piacere per il proprio tipo);

la giustificazione *politica* (come arte di sopportare i rapporti di forte tensione fra diversi livelli di potenza);

la giustificazione *fisiologica* (come immaginaria preponderanza della valutazione favorevole ai falliti o ai mediocri — per la conservazione dei deboli).

720.

Il più terribile e fondamentale desiderio dell'uomo, il suo impulso alla potenza — lo si chiama "libertà" — deve essere tenuto a freno il più a lungo possibile. Perciò sinora l'etica, con i suoi inconsapevoli istinti pedagogici e disciplinari, è servita a imbrigliare la brama di potenza: essa vitupera l'individuo tirannico e sottolinea, glorificando il servizio della comunità e l'amor di patria, l'istinto di potenza del gregge.

721.

L'incapacità di conseguire la potenza: la sua *ipocrisia* e *accortezza* come *obbedienza* (lo stare nei ranghi, la fierezza per il proprio dovere, la moralità...); come abnegazione, devozione, amore (idealizzazione, divinizzazione di chi comanda, come compensazione e trasfigurazione indiretta di sé); come fatalismo, rassegnazione; come "obiettività"; come tirannia su se stessi (stoicismo, ascetismo, "spersonalizzazione", "santificazione"); dappertutto si manifesta però il bisogno di esercitare un qualche potere, oppure di procurarsi temporaneamente l'*apparenza* del potere — *ebbrezza*; come critica, pessimismo, indignazione; i caratteri importuni: come "anima bella", "virtù", "divinizzazione di sé", "isolamento", "purificarsi dal mondo" ecc. (La comprensione di essere incapaci di conseguire la potenza, mascherata da *dédain*.)

Gli uomini che vogliono la potenza per i vantaggi, per la *felicità* che essa assicura, formano i partiti politici.

Altri uomini che vogliono la potenza anche riportandone evidenti *danni* e *sacrificando* felicità e benessere: gli ambiziosi.

Altri uomini che vogliono la potenza semplicemente per non lasciarla cadere in mani altrui, da cui non vogliono dipendere.

722.

Critica della "giustizia" e della "uguaglianza di fronte alla legge": che cosa si vuole realmente *eliminare* con questi princìpi? La tensione, l'inimicizia, l'odio. Ma è un errore credere che in tal modo si *aumenti* la "*felicità*": i Còrsi per esempio godono maggiore felicità dei continentali.

723.

La *reciprocità*, il secondo fine di essere ripagati: è una delle forme più insidiose dello svilimento dell'uomo. Comporta quella "uguaglianza" che giudica *immorale* essere divisi da una distanza abissale.

724.

Ciò che si dice "utile" dipende interamente dalla *intenzione*, dal fine; a sua volta, l'intenzione dipende interamente dal grado del *potere*. Perciò l'utilitarismo non è una dottrina dei fondamenti, ma degli *effetti* e *non* deve assolutamente essere reso *vincolante per tutti*.

725.

Una volta si aveva la *teoria* dello Stato, considerato come un'entità utile e calcolatrice; *oggi si ha anche la pratica!* Il tempo dei re è passato, perché i popoli non ne sono più degni: non *vogliono* più vedere nel re il modello del loro ideale, ma uno strumento dal loro utile. Questa è l'intera verità!

726.

Io cerco di comprendere l'*assoluta razionalità* del giudizio e della valutazione sociale, naturalmente senza voler calcolare i risultati morali di questa valutazione:

il grado di *falsità* e di opacità *psicologica* necessario a *santificare* gli affetti essenziali per la conservazione e l'aumento del potere (onde nutrirli con *buona coscienza*);

il grado di *stupidità* necessario perché siano sempre possibili una regola e una valutazione comune (nonché una comune educazione, la sorveglianza sugli elementi della cultura, l'ammaestramento);

il grado di *controllo inquisitorio*, *sfiducia* e *intolleranza* che occorre per trattare le eccezioni come delinquenti e reprimerle — per instillare loro persino una cattiva coscienza, così che diventino intimamente malate per la loro eccezionalità.

727.

La morale: essenzialmente una *protezione*, uno strumento di difesa; quindi è segno dell'immaturità dell'uomo (l'uomo corazzato; lo stoico).

L'uomo maturo ha innanzitutto *armi*: è *aggressore*.

Strumenti di guerra trasformati in strumenti di pace (piastre e scaglie diventano penne e peli).

728.

La necessità di crescere fa parte del concetto di creatura vivente; questa deve espandere la propria potenza e quindi accogliere in sé forze estranee. Annebbiati dalla narcosi morale, si parla di un diritto dell'individuo a difendersi; nel medesimo senso si potrebbe anche parlare del suo diritto ad *attaccare*, perché *entrambi* — e il secondo ancor più del primo — sono necessari a ogni vivente: l'egoismo aggressivo e quello difensivo non sono questioni di scelta o di "libero arbitrio", ma sono *fatalità* della vita stessa.

In questo caso è indifferente avere dinanzi agli occhi un individuo, o un corpo vivente, o una "società" in sviluppo. Il diritto di punire (o l'autodifesa esercitata dalla società) in fondo è giunto a chiamarsi "diritto" soltanto grazie a un abuso: un diritto si acquista mediante trattativa — ma il proteggere e difendere se stessi non si basa su un contratto. Per lo meno, un popolo potrebbe definire "diritto" in maniera altrettanto fondata il suo bisogno

di conquista, la sua brama di potere da conseguire sia con le armi, sia con il commercio, gli scambi e la colonizzazione: lo potrebbe definire, magari, diritto alla crescita. Una società che, definitivamente e conformemente al proprio *istinto*, respinge la guerra e la conquista è in decadenza: è matura per la democrazia e per il regime dei mercantucoli... Certo, nella maggior parte dei casi le professioni di pace sono semplicemente dei narcotici.

729.

La conservazione dello Stato militare è il mezzo estremo sia per riallacciarsi alla *grande tradizione*, sia per salvaguardarla in vista del *tipo supremo*, dell'uomo, del *tipo forte*. E tutti i *concetti* che perpetuano l'inimicizia e la differenza di rango tra gli Stati devono apparire sanciti su questa base (per esempio il nazionalismo, il protezionismo).

730.

Affinché possa esistere qualcosa che duri più a lungo di un individuo, affinché quindi sussista un'*opera*, creata magari da un individuo, bisogna imporre all'individuo ogni possibile specie di limitazione, di unilateralità ecc. Con quale mezzo? L'amore, la venerazione, la riconoscenza verso la persona che creò quell'opera sono un alleggerimento; oppure il pensiero che i nostri antenati la conquistarono combattendo; oppure che i miei discendenti saranno garantiti soltanto se io garantisco quell'*opera* (per esempio, la πόλις). La *morale* è essenzialmente il mezzo per far durare una cosa passando sopra agli individui, o piuttosto *rendendo schiavi* gli individui. S'intende che una prospettiva dal basso susciterà espressioni completamente diverse da quelle di una prospettiva dall'alto.

Un complesso di potere, come *si conserva*? Si conserva perché molte generazioni gli si sacrificano.

731.

Il *continuo*: "matrimonio, proprietà, lingua, tradizione, casato, famiglia, popolo, Stato" sono entità continue di ordine inferiore e superiore. La loro economia consiste

nell'*eccedenza* dei *vantaggi* del lavoro ininterrotto, reso più complesso e molteplice, rispetto ai suoi *svantaggi*, cioè ai maggiori costi del ricambio delle parti e della loro conservazione. (Moltiplicazione delle parti operanti, che tuttavia rimangono spesso inoperose, quindi grandi spese di approvvigionamento e non insignificanti spese di mantenimento.) Il vantaggio consiste in questo: vengono evitate le interruzioni e vengono risparmiate le perdite che ne derivano. *Nulla è più costoso che ricominciare da capo.*

"Quanto maggiori sono i vantaggi dell'esistenza, tanto maggiori sono anche le spese di mantenimento e produzione (nutrimento e riproduzione); e tanto maggiori anche i pericoli e la probabilità di perire per l'altezza raggiunta."

732.

Nel matrimonio inteso nel senso *borghese* della parola, ovvero nel senso più rispettabile della parola "matrimonio", non ne va affatto dell'amore, e tanto meno del denaro — con l'amore non si crea alcuna istituzione — ma si tratta del permesso che la società concede a due persone di soddisfare reciprocamente i loro istinti sessuali, sotto certe condizioni, si capisce, ma sotto condizioni che tengano presente *l'interesse della società*. È evidente che un certo piacere delle parti interessate e molta buona volontà — volontà di pazienza, di tolleranza, di cure reciproche — sono le premesse di un simile contratto: ma non si dovrebbe abusare della parola amore! Per due persone che si amino nel senso totale e forte della parola, precisamente la soddisfazione sessuale non è essenziale, e propriamente è solo un simbolo: per una delle due parti è, come si disse, il simbolo dell'incondizionata soggezione, per l'altra è il simbolo del consenso a questo assoggettamento, il segno della presa di possesso. Nel matrimonio inteso nel senso aristocratico, aristocratico e antico della parola, si tratta di *allevare* una razza (c'è oggi ancora una nobiltà? *quaeritur*), quindi della conservazione di un tipo fisso e ben determinato di uomini dominanti: a questo punto di vista venivano sacrificati l'uomo e la donna. Si comprende che qui l'amore non era la prima esigenza, ma tut-

to l'opposto, e nemmeno era tale quel grado di reciproca buona volontà che è condizione del buon matrimonio borghese. Anzitutto decideva l'interesse di una stirpe e, al disopra di quello, il ceto. Noi rabbrividiremmo un po' davanti alla freddezza, alla severità e alla calcolante chiarezza di un concetto del matrimonio così eccellente come quello che regnò in ogni sana aristocrazia, nell'antica Atene come ancora nell'Europa del secolo XVIII — noi animali a sangue caldo e dal cuore tenero, noi "moderni"! Appunto perciò l'amore come passione — intendendo questa parola nella sua grandezza — fu *inventato* per il mondo aristocratico e nel mondo aristocratico: là dove appunto erano maggiori la costrizione e la rinuncia...

733.

Per l'avvenire del matrimonio: *aumentare l'onere delle imposte* di successione ecc., rendere più gravoso il servizio militare per gli scapoli a partire da una certa età e in modo progressivo (in seno alla comunità);

vantaggi di ogni genere per i padri che mettono al mondo figli in abbondanza; in certi casi, aumento del numero dei suffragi attribuiti;

un *protocollo medico* da stendere prima di ogni matrimonio, sottoscritto dalle autorità comunali, nel quale i fidanzati e i medici devono rispondere a molte domande precise ("storia familiare");

come mezzo contro la *prostituzione* (o come mezzo per nobilitarla): nozze a termine (anni, mesi) legalizzate, con garanzie per i figli;

di ogni matrimonio risponda e lo sostenga un determinato numero di uomini di fiducia di una comunità: affare della comunità.

734.

Anche un comandamento dell'amore verso gli uomini. Ci sono casi in cui generare un figlio sarebbe un delitto, come nel caso di malati cronici o di nevrastenici di terzo grado. Che fare allora? Si può sempre tentare di incoraggiare simili persone alla castità, magari con l'aiuto della musica del *Parsifal*: Parsifal stesso, questo idiota tipico, ave-

va fin troppi motivi per non riprodursi. Il male è che una certa incapacità di "dominarsi" (di *non* reagire agli stimoli, a stimoli sessuali anche minimi) è precisamente una delle normali conseguenze dell'esaurimento complessivo. Si sbaglierebbe immaginandosi, per esempio, un Leopardi casto. Il prete, il moralista qui hanno perduto in partenza: si fa meglio a mandare costoro in farmacia. Infine, qui la società ha una *missione* da compiere: fra le esigenze che le si possono presentare poche sono tanto urgenti e fondamentali quanto questa. La società, come grande mandataria della vita, deve rispondere di ogni vita mancata *di fronte* alla vita stessa e deve anche scontarla: quindi la *deve* impedire. La società in numerosi casi *deve* prevenire la procreazione: a tal fine tener pronte, senza riguardo all'origine, al rango e allo spirito, le più dure misure di costrizione, privazioni di libertà, in certi casi la castrazione. Il comandamento biblico "non uccidere!" è un'ingenuità rispetto al divieto di vivere opposto ai *décadents*: "non procreare!"... La vita stessa non riconosce nessuna solidarietà, nessuna "uguaglianza di diritti" fra le parti sane di un organismo e quelle degenerate: queste ultime devono essere *amputate* — oppure l'insieme va in rovina. *Avere compassione* dei *décadents*, concedere uguaglianza di diritti anche ai falliti, sarebbe la più profonda immoralità, sarebbe l'*antinatura* posta come morale.

735.

Ci sono nature di costituzione delicata e malaticcia, i cosiddetti idealisti, che non possono ascendere più in alto se non spingendosi fino a compiere un delitto, *cru, vert*; è la grande giustificazione della loro pallida e piccola esistenza, il risarcimento di una lunga pigrizia e bugiarderia, un *attimo* almeno di forza: dopo, ne periscono.

736.

Noi impariamo a conoscere, nel nostro mondo civilizzato, quasi soltanto il delinquente triste, schiacciato dalla maledizione e dal disprezzo della società, che diffida di se stesso, che spesso sminuisce e calunnia la propria azione — un *infelice tipo di delinquente*; e ci ripu-

gna credere che *tutti i grandi uomini furono delinquenti* (solo, in grande stile, non in quello miserabile), che il delitto fa parte della grandezza (così dice la coscienza degli investigatori e di tutti coloro che *scesero* più profondamente nelle anime grandi). La "libertà del fuorilegge", l'essere svincolati rispetto all'origine, alla coscienza, al dovere — ogni uomo grande conosce questo pericolo, il suo pericolo. Ma lo *vuole* anche: *vuole* la grande mèta e quindi anche i suoi mezzi.

737.

Le epoche in cui si *guida* l'uomo con la *ricompensa* e il *castigo* hanno in vista una specie d'uomo bassa, ancora primitiva: si fa come con i *bambini*...

Nella nostra cultura tardiva la fatalità e la degenerazione sono cose che *sopprimono* completamente il significato del premio e della pena.

Presuppone razze giovani, forti, energiche questa *determinazione* reale dell'azione mediante la prospettiva del compenso e del castigo. Nelle razze vecchie gli impulsi sono così *irresistibili* che una semplice rappresentazione è del tutto impotente...

Il non poter opporre resistenza là dove opera uno stimolo, ma il *doverlo* seguire: è l'estrema irritabilità dei *décadents* che priva completamente di senso simili sistemi di castigo e di *correzione*...

***

Il concetto di "correzione" si basa sulla premessa di un uomo normale e forte, la cui azione particolare deve venire in qualche modo *compensata* affinché quell'uomo *non vada perduto* per la comunità, per non averlo come *nemico*...

738.

Effetto del *divieto*. Ogni potere che vieta, che sa eccitare la paura in chi si vede vietare qualcosa, genera la "cattiva coscienza" (ossia il desiderio di una cosa con la coscienza che soddisfarlo è *pericoloso*, con la necessità dell'agire segretamente, di percorrere vie traverse, di usare

cautela). Ogni divieto peggiora il carattere di quelli che non gli si assoggettano volentieri, ma soltanto perché costretti.

739.

"Premio e castigo." Sono concetti che vivono insieme e decadono insieme. Oggi non si vuole essere ricompensati, non si vuole *riconoscere* nessuno che punisca...

Ci si mette sul piede di guerra: si *vuole* una cosa, si hanno degli avversari, ma forse la si raggiunge nel modo più ragionevole se ci *si accorda* — se si fa un *contratto*.

Una società moderna, in cui ogni individuo ha firmato il suo "contratto": il delinquente è un uomo che *rompe un contratto*. Questo sarebbe un concetto chiaro. Ma allora non si potrebbero tollerare in seno a una società gli anarchici e gli *avversari per principio* della forma sociale.

740.

Il *delitto* rientra nel concetto di "rivolta contro l'ordinamento sociale". Non si "punisce" un ribelle: lo si *schiaccia*. Un rivoltoso può essere un uomo miserabile e spregevole: ma in sé una rivolta non ha nulla di spregevole — e il rivoltarsi al nostro genere di società non abbassa di per sé il valore di un uomo. Ci sono casi in cui si dovrebbe persino onorare un simile rivoltoso, perché trova nella nostra società qualcosa che va necessariamente combattuto — casi in cui ci desta dal sonno.

Il fatto che il delinquente commetta un atto particolare contro un uomo particolare, non contesta l'altro fatto, che tutto il suo istinto si trova in stato di guerra contro l'intero l'ordinamento sociale: la sua azione è un semplice sintomo.

Si deve ridurre il concetto di "punizione" al concetto di repressione di una rivolta, di misura di sicurezza contro lo sconfitto (prigionia completa, o semiprigionia). Ma col castigo non si deve esprimere *disprezzo*: in ogni caso un delinquente è un uomo che rischia la sua vita, il suo onore, la sua libertà — è un uomo coraggioso. Così pure, non si deve considerare il castigo come un'espiazione, o come un risarcimento, quasi ci fosse un rapporto di scam-

bio fra colpa e castigo: il castigo non purifica, *perché* il delitto non insudicia.

Non si deve precludere al delinquente la possibilità di far pace con la società: a meno che non appartenga alla *razza delinquente*. In quest'ultimo caso gli si deve muovere guerra ancor prima che abbia commesso qualche atto ostile (prima operazione, non appena ci si è impadroniti di lui: castrarlo).

Non si devono imputare al delinquente le sue cattive maniere, né il basso livello intellettuale. Nulla è più normale del fatto che fraintenda se stesso (cioè, il suo istinto ribelle, il suo rancore di *déclassé* spesso non è giunto all'autocoscienza, *faute de lecture*), o che calunni e disonori il suo atto sotto l'impressione della paura, o dell'insuccesso — lasciando completamente da parte il caso in cui, se valutiamo psicologicamente, il delinquente cede a un istinto incompreso e attribuisce un falso motivo al suo atto mediante un'azione accessoria (per esempio, commettendo una rapina, mentre a lui importava il sangue...).

Ci si deve guardare dal giudicare il valore di un uomo da un singolo atto. Napoleone ha messo in guardia da questo errore. Specialmente gli atti di grande rilievo sono particolarmente insignificanti. Se uno di noi non ha sulla coscienza alcun delitto, per esempio alcun assassinio, qual è la causa? Questa: per commetterlo ci sono mancate un paio di circostanze propizie. E se lo commettessimo, quale indicazione darebbe sul nostro valore? Verremmo disprezzati se non ci venisse riconosciuta la forza di uccidere un uomo in certe circostanze. Quasi in tutti i delitti si rivelano qualità che non devono mancare a un uomo. Non a torto Dostoevskij disse che i prigionieri dei penitenziari siberiani formano l'elemento più forte e prezioso del popolo russo. Se da noi il delinquente è una pianta mal nutrita e intristita, ciò fa disonore alla nostra situazione sociale; nel Rinascimento il delinquente prosperava e acquistava un genere di virtù a lui proprio — certo, virtù nello stile del Rinascimento, *virtù*, scevra di morale.

Possiamo elevare solo quegli uomini che non trattiamo con disprezzo; il disprezzo morale provoca una degradazione e un danno maggiore che qualsiasi delitto.

741.

L'elemento del disonore è entrato a far parte del castigo quando certe punizioni vennero riservate a uomini *spregevoli* (schiavi ecc.). Quelli che venivano puniti erano *per lo più* uomini spregevoli, e *alla fine* il castigo implicò qualcosa di infamante.

742.

Nell'antico diritto penale ebbe vigore un concetto *religioso*: quello della forza redentrice del castigo. Il castigo purifica: nel mondo moderno, macchia. Il castigo ripaga: ci si libera realmente da ciò per cui si è *voluto* soffrire tanto. Posto che si creda a questa forza del castigo, ne segue un *sollievo*, un *respiro* migliore, che si avvicina effettivamente a una nuova salute, a una guarigione. Non solo si è rifatta pace con la società, ma si è anche ridiventati stimabili ai propri occhi — "puri"... Oggi il castigo isola ancor più che il delitto: è talmente cresciuta la *fatalità* che sta dietro a un delitto che questo è diventato insanabile. Si esce dal castigo come un *nemico* della società. D'ora in poi c'è un nemico in più...

Lo *jus talionis può* essere dettato dallo spirito di rappresaglia (cioè da una specie di moderazione dell'istinto di vendetta); ma in *Manu* per esempio è il bisogno di ottenere un equivalente, per *espiare*, per essere di nuovo "liberi" in senso religioso.

743.

Il mio punto interrogativo, discretamente radicale, rispetto a tutte le nuove legislazioni penali è questo: si vuole che le punizioni infliggano un male proporzionato alla grandezza del delitto — e questo lo vogliono tutti, in fondo: orbene, le punizioni dovrebbero in tal caso essere inflitte a ogni delinquente in misura proporzionata alla sua sensibilità al dolore; quindi *non ci dovrebbe essere affatto* una predeterminazione della pena relativa a un reato, un codice penale. Ma considerando che potrebbe non riuscir facile stabilire la scala del piacere e del dispiacere per un delinquente, non si dovrebbe allora *in praxi* rinunciare a punire? Ma quali danni allora, non è vero? Quindi...

744.

Già: la filosofia del diritto! È una scienza che, come ogni scienza morale, non è ancora nemmeno in fasce!

Per esempio, si misconosce sempre, anche fra giuristi che si credono liberi di pensiero, l'antichissimo e preziosissimo *significato* del castigo, addirittura non lo si conosce affatto: e fin quando la scienza giuridica non si porrà su un nuovo terreno, quello della storia e dell'etnografia comparata, si resterà fermi a inutili lotte fra astrazioni fondamentalmente false, che oggi si rappresentano sotto il nome di "filosofia del diritto", tutte quante ricavate dall'uomo d'oggi. Ma quest'uomo d'oggi è un nodo così aggrovigliato, anche in rapporto alle sue valutazioni giuridiche, che permette di avanzare le *interpretazioni* più diverse.

745.

Un antico cinese disse di avere udito che quando i regni devono perire hanno molte leggi.

746.

Schopenhauer si augura che si castrino i *mariuoli* e si chiudano i *fessi* nei chiostri: da quale punto di vista ciò potrebbe essere desiderabile? Il mariuolo ha sugli uomini normali il vantaggio di non essere mediocre; e il fesso ha su di *noi* il vantaggio di non soffrire allo spettacolo della mediocrità...

Sarebbe più desiderabile che l'abisso diventi più grande, e che quindi crescano la mariuoleria e la fessaggine. È così che si è *ampliata* la natura umana... E infine questo è anche necessario: avviene già, senza aspettare che noi lo desideriamo o no. La fessaggine, la mariuoleria crescono: ciò *fa parte* del "progresso".

747.

Oggi nella società si esercita diffusamente una grande quantità di riguardi, di tatto e di indulgenza, un benevolo arrestarsi di fronte al diritto altrui, persino di fronte alle altrui pretese; ancor più, regna un certo istinto bene-

volo per il valore umano, che si fa riconoscere nel prestare ogni sorta di fiducia e di credito; la *stima* degli uomini — e non soltanto degli uomini virtuosi — è forse il tratto che si separa più fortemente da una valutazione cristiana. Diventiamo in buona parte ironici, quando udiamo ancora predicare la morale; un uomo si abbassa ai nostri occhi, è oggetto di scherzo quando predica la morale.

Questo *liberalismo moralistico* è uno dei migliori segni del nostro tempo. Se troviamo dei casi in cui manca decisamente, è come se incontrassimo una malattia (il caso Carlyle in Inghilterra, il caso Ibsen in Norvegia, il caso del pessimismo schopenhaueriano in tutta l'Europa). Se c'è una cosa che ci concilia con il nostro tempo, è la grande quantità di *immoralità* che questo si permette senza tuttavia perdere la propria alta opinione di sé. Al contrario! Che cosa forma la superiorità della cultura di fronte all'incultura? La superiorità, per esempio, del Rinascimento rispetto al Medioevo? Sempre una cosa sola: la grande quantità di immoralità *concessa*. Di qui, necessariamente, l'aspetto che ogni *vertice* dello sviluppo umano deve assumere agli occhi dei fanatici della morale: quello del *non plus ultra* della corruzione (si pensi al giudizio di Savonarola su Firenze, al giudizio di Platone sull'Atene di Pericle, a quello di Lutero su Roma, a quello di Rousseau sulla società di Voltaire, al giudizio tedesco *contra* Goethe).

748.

Un po' d'aria pura! Questa assurda situazione dell'Europa non deve durare più a lungo! C'è un qualsiasi pensiero dietro a questo nazionalismo da imbecilli? Quale valore potrebbe avere lo stimolare questi sordidi sentimenti egoistici oggi, quando tutto ci richiama a interessi più grandi e comuni?... E questo avviene in una situazione in cui l'*assenza di autonomia spirituale* e la snazionalizzazione saltano agli occhi, e il vero valore e il senso della cultura odierna consistono nel fondersi e fecondarsi reciprocamente!... E il "nuovo impero" è fondato di nuovo sulle idee più logore e disprezzate: sulla uguaglianza dei diritti e dei suffragi...

Si lotta per un privilegio in una situazione che non vale niente; oh, questa cultura delle metropoli, dei giornali, della febbre e della "mancanza di scopo"!

L'unificazione economica dell'Europa si attua per necessità — e poi, come reazione, il *partito pacifista*.

Un partito *pacifista*, privo di sentimenti, che vieta a sé e ai suoi figli di muovere guerre; che vieta di ricorrere ai tribunali; che provoca contro di sé la lotta, la contraddizione, la persecuzione; un partito degli oppressi, almeno per un po' di tempo; ben presto il *grande* partito ostile ai sentimenti di *vendetta* e di *rancore*.

Un *partito della guerra*, ugualmente rigoroso e severo verso se stesso, ma che proceda in direzione opposta...

749.

I prìncipi d'Europa dovrebbero effettivamente riflettere se possano fare a meno del nostro appoggio. Noi immoralisti siamo oggi l'unica potenza che non abbia bisogno di alleati per giungere alla vittoria: perciò siamo, di gran lunga, i più forti tra i forti. Non abbiamo nemmeno bisogno della menzogna: quale altra potenza può farne a meno? Una forte seduzione combatte per noi, forse la più forte che esista: la seduzione della verità... Della verità? Chi mi pone sulla bocca questa parola? Ma io la respingo: io ho pudore di questa parola orgogliosa, anche senza la verità giungeremmo al potere e alla vittoria. L'incantesimo che combatte per noi, l'occhio di Venere che accalappia persino il nostro avversario e lo rende cieco, è la *magia dell'estremo*, la seduzione che esercita ogni cosa estrema: noi immoralisti — siamo *gli estremi*...

750.

I putridi ceti dominanti hanno corrotto l'immagine del dominatore. Lo "Stato" che opera come un tribunale è codardo, perché manca l'*uomo grande* che possa servire da criterio. L'insicurezza finisce per diventare così grande che gli uomini si prostrano nella polvere davanti a *ogni* forza di volontà che comandi.

751.

"La volontà di potenza" nei tempi democratici è talmente odiata che tutta la loro psicologia sembra orientata a sminuire e calunniare tale volontà. Il tipo del grande ambizioso: e sarebbe Napoleone! E Cesare! E Alessandro!... Come se non fossero precisamente coloro che più *disprezzarono* gli onori!

E Helvétius ci spiega che si mira al potere per i godimenti che stanno a disposizione del potente: interpreta questa aspirazione alla potenza come una volontà di godimento, come edonismo!

752.

Si ha un regime *oligarchico oppure democratico* a seconda che un popolo pensi: "sono i pochi che possiedono il diritto, l'intelligenza, il dono del saper guidare ecc.", oppure: "tutto ciò lo posseggono i molti".

La *monarchia rappresenta* la fede in un essere assolutamente superiore, in un duce, in un salvatore, in un semidio.

L'*aristocrazia* rappresenta la fede in un'umanità eletta, in una casta superiore.

La *democrazia* rappresenta la *mancanza di fede* nei grandi uomini e in una società elitaria: "ognuno è uguale agli altri". "In fondo, tutti quanti siamo bestiame egoista, plebe."

753.

Io sono avverso:

1) al socialismo, perché sogna con perfetta ingenuità il "buono, vero, bello" e l'"uguaglianza dei diritti"; anche l'anarchismo coltiva il medesimo ideale, ma in modo più brutale;

2) al parlamentarismo e al giornalismo, perché sono i mezzi con cui l'animale gregario diventa signore.

754.

Armare il popolo è, alla fin fine, armare la plebaglia.

755.

Quanto trovo ridicoli i socialisti, con il loro sciocco ottimismo: l'"uomo" che aspetta dietro la siepe che si abolisca l'"ordine" presente e si dia libero corso a tutti gli "istinti naturali"!

E altrettanto ridicolo è il partito contrario, perché non ammette che la legge implichi la violenza, che ogni genere di autorità implichi la durezza e l'egoismo. "Io e quelli del mio genere" vogliamo dominare e restare, e chi degenera verrà respinto o distrutto: questo è il sentimento fondamentale di ogni antica legislazione.

Si odia più la rappresentazione di un *genere superiore* di uomini di quanto si odino i monarchi. L'antiaristocratismo: l'odio contro i monarchi vestito come una semplice maschera.

756.

Quanto sono traditori tutti i partiti! Portano alla luce certi lati dei loro capi, che questi forse misero sotto il moggio con molta arte.

757.

Il socialismo moderno vuole creare il corrispettivo mondano del gesuitismo: *ognuno* sia incondizionatamente uno strumento. Ma lo scopo, il perché, non è stato ancora scoperto.

758.

La schiavitù oggi: una barbarie! Dove sono coloro per cui gli schiavi lavorano? Non ci si deve aspettare che le due caste complementari esistano sempre *contemporaneamente*.

L'utilità e il piacere sono *teorie servili* della vita: la "benedizione del lavoro" ne è una glorificazione. Incapacità di *otium*.

759.

Non si ha alcun diritto, né all'esistenza, né al lavoro, e nemmeno alla "felicità": l'uomo singolo non è differente dal più umile verme.

760.

Dobbiamo pensare alle masse senza farci scrupoli, così come pensa la natura: le masse conservano la specie.

761.

Alla miseria delle masse si deve guardare con ironica melanconia: vogliono una cosa che è in *nostro* potere: ah!

762.

La democrazia europea è in minima parte uno scatenamento di energie. Più di tutto, è uno scatenamento di viltà, di stanchezze, di *debolezze*.

763.

Sull'avvenire dell'operaio. Gli operai dovrebbero imparare a sentire come *soldati*. Un onorario, uno stipendio, ma non un compenso! Nessun rapporto fra salario e *prestazione*! Si deve invece mettere l'individuo, *a seconda del genere in cui rientra*, in condizione di *fornire il massimo* nel suo campo.

764.

Un giorno gli operai vivranno come oggi vivono i borghesi: ma *sopra* di loro ci sarà la *casta superiore* che si distinguerà per la sua mancanza di bisogni: sarà quindi più povera e più semplice, ma avrà il potere.

Gli uomini *inferiori* si attengono a valutazioni opposte: le "virtù". Occorrono ordini assoluti; terribili maestri di costrizione; occorre strapparli alla vita facile. Ai rimanenti è lecito *obbedire*: e la loro vanità esige che sembrino dipendere non da uomini grandi, ma da "*princìpi*".

765.

"LA REDENZIONE DA OGNI COLPA"

Si parla della "profonda ingiustizia" del patto sociale: come se il fatto che un uomo sia nato in condizioni favorevoli e un altro in condizioni sfavorevoli fosse *a priori* un'ingiustizia, o tale fosse il fatto che un uomo nasca con

certe qualità e un altro con altre. I più onesti fra questi nemici della società decretano: "Noi stessi, con tutte le nostre cattive, morbose e delittuose qualità, che riconosciamo, siamo soltanto gli inevitabili *risultati* di una secolare oppressione esercitata dai forti a danno dei deboli"; costoro imputano ai ceti dominanti il proprio carattere e fanno loro la morale. E si minaccia, ci si sdegna, si maledice; si diventa virtuosi per tanta indignazione: non si vuole essere diventati invano dei malvagi, delle canaglie... Questo atteggiamento, che è una trovata dei nostri ultimi decenni, si chiama anche, mi si dice, pessimismo, e precisamente pessimismo dell'indignazione. Qui si avanza la pretesa di giudicare la storia, di spogliarla della sua fatalità, di trovare dietro di lei una responsabilità, di scoprirci dei *colpevoli*. Perché ne va di questo: del bisogno di colpevoli. I falliti, i *décadents* di ogni genere sono in rivolta contro se stessi e hanno bisogno di vittime per non dover estinguere in sé la propria sete di distruzione (il che, forse, sarebbe ragionevole). Inoltre, hanno bisogno di una parvenza di diritto, cioè di una teoria, fondandosi sulla quale possano *scaricare* su qualche capro espiatorio il fatto della loro esistenza, del loro essere così come sono. Questo capro espiatorio può essere Dio — in Russia non mancano simili atei per risentimento — o l'ordine sociale, o l'educazione e l'istruzione, o gli ebrei, o gli eccellenti, o, in generale, i *ben riusciti* di qualsiasi genere. "È un delitto essere nati in condizioni favorevoli, perché così si sono diseredati gli altri, li si è spinti da parte, li si è condannati al vizio e persino al *lavoro*... Che colpa ne ho, se sono un miserabile? Ma qualcuno deve averne la colpa, *altrimenti la cosa sarebbe insopportabile*!" In breve, il pessimismo dell'indignazione *inventa* responsabilità per procurarsi una sensazione *piacevole* — la vendetta... "Più dolce del miele", la chiama già il vecchio Omero.

***

Il fatto che una simile teoria non venga più compresa, e voglio dire disprezzata, è opera di quel tanto di *cristianesimo* che abbiamo ancora tutti nel sangue: perciò siamo tolleranti verso certe cose soltanto perché da lontano hanno

un qualche odore di cristianesimo... I socialisti fanno appello agli istinti cristiani: è questa la loro astuzia più sottile... Con il cristianesimo, ci siamo abituati al superstizioso concetto di "anima", all'"anima immortale", alla monade psicologica che in realtà è di casa in tutt'altro luogo e solo accidentalmente è, per così dire, precipitata nel "terrestre", in questa o quella situazione, è diventata "carne": senza però che la sua essenza ne sia stata toccata, e tanto meno *condizionata*. I rapporti sociali, familiari, storici, sono per l'anima soltanto occasioni, forse impicci; in ogni caso, non è *opera* loro. Con questa rappresentazione l'individuo è reso trascendente; basandosi su di essa, può attribuirsi un'assurda importanza. In realtà, è soltanto il cristianesimo che ha indotto l'individuo a ergersi a giudice universale, questo delirio di grandezza gli è stato quasi imposto come un dovere: l'individuo deve far valere dei diritti *eterni* contro tutto ciò che è temporale e condizionato! Ma quale Stato! Quale società! Quali leggi storiche! Quale fisiologia! Qui parla un aldilà del divenire, qualcosa che rimane immutabile in tutta la storia, qui parla qualcosa di immortale e di divino: un'*anima*! E un altro concetto cristiano, non meno folle, è stato tramandato penetrando ancor più profondamente nella carne della modernità: il concetto dell'"uguaglianza delle anime davanti a Dio". Questo fornisce il prototipo di tutte le teorie dell'*uguaglianza dei diritti*: si insegnò all'umanità innanzitutto a balbettare religiosamente il principio dell'uguaglianza e poi, più tardi, si fece di quel principio una morale: e come meravigliarsi che l'uomo finisca per prenderlo sul serio, in senso *pratico*? Voglio dire: in senso politico, democratico, socialista, pessimistico per indignazione...

***

Dovunque si cercarono delle responsabilità, chi le cercò fu l'*istinto di vendetta*. Questo istinto vendicativo fu per millenni talmente padrone dell'umanità che tutta la metafisica, la psicologia, la rappresentazione della storia, ma soprattutto la *morale* ne sono improntate. Nella misura in cui l'uomo ha pensato, ha inoculato alle cose il bacil-

lo della vendetta. È così che ha reso malato persino Dio, ha privato l'esistenza in generale della sua innocenza: riconducendo ogni modo d'essere a volontà, a intenzioni, ad atti responsabili. Tutta la dottrina della volontà, la più funesta *falsificazione* finora operata dalla psicologia, fu inventata essenzialmente per vendetta. Fu l'*utilità* sociale del castigo che garantì a questo concetto la sua dignità, la sua potenza, la sua verità. Gli autori della psicologia più antica — della psicologia della volontà — vanno cercati nei ceti che detenevano il diritto di punire, soprattutto nel ceto dei preti collocato al vertice dell'antica comunità: i preti vollero crearsi un diritto di vendetta — vollero assegnare *a Dio* un diritto alla vendetta. A tale scopo l'uomo fu immaginato come "libero"; a tale scopo ogni azione dovette essere immaginata come voluta, e l'origine di ogni azione come situata nella coscienza. Solo in questi princìpi si conserva la vecchia psicologia.

Oggi, quando l'Europa sembra avviata in direzione opposta, quando specialmente noi alcioni cerchiamo con ogni forza di ritirare dal mondo *il concetto di colpa e di punizione*, di eliminarlo, di estinguerlo, quando la nostra maggiore serietà è intesa a purificare da questo sudiciume la psicologia, la morale, la storia, la natura, le istituzioni e le sanzioni sociali, Dio stesso — in chi dobbiamo ravvisare i nostri naturali antagonisti? Precisamente in quegli apostoli della vendetta e del risentimento, in quei pessimisti dell'indignazione *par excellence* che si assumono la missione di santificare il loro sudiciume dandogli il nome di "indignazione"... Noialtri, che desideriamo recuperare al divenire la sua innocenza, vorremmo essere i missionari di un'idea più pulita: nessuno ha dato all'uomo le sue qualità, né Dio, né la società, né i suoi genitori e antenati, né lui stesso: nessuno è *responsabile* di quello che l'uomo è... Non c'è un essere cui si possa imputare che qualcuno esista, che sia fatto in un certo modo, che sia nato in questa situazione e in questo ambiente. *È un grande conforto che manchi una simile creatura*... Noi *non* siamo il risultato di un'intenzione eterna, di una volontà, di un desiderio; con *noi* non si cerca di raggiungere un "ideale di perfezione", o un "ideale di felicità", o un "ideale di virtù"; e non siamo nemmeno un errore di Dio, un errore

per cui Dio stesso debba provare angoscia (come è noto, l'Antico Testamento comincia con questo pensiero). Manca ogni luogo, ogni scopo, ogni senso a cui noi potremmo imputare il fatto che esistiamo, che siamo fatti in un certo modo. Soprattutto: nessuno *potrebbe* far questo: *non* si può giudicare, misurare, paragonare o magari negare il Tutto! Perché non si può? Per un paio di ragioni, tutte accessibili anche a intelligenze modeste: per esempio, perché *non esiste nulla all'infuori del Tutto*... E, ripetiamolo, questo è un grande conforto, qui sta l'innocenza di tutto ciò che esiste.

2. *L'individuo*

766.

Errori fondamentali: porre gli scopi nel gregge e *non* nei singoli individui! Il gregge è un mezzo, nulla più! Ma oggi si tenta di interpretare l'*armento come individuo* e di assegnargli un rango superiore all'individuo — enorme equivoco!! Così pure è errato caratterizzare come la parte *più preziosa* della nostra natura ciò che ci rende gregari: il sentire *comune*, la simpatia.

767.

L'individuo è qualcosa di completamente *nuovo* e *crea cose nuove*, qualcosa di assoluto: ogni azione è interamente *sua*.

In ultima analisi, l'individuo trae da se stesso i valori delle proprie azioni, perché deve dare un'*interpretazione totalmente individuale* anche alle parole tradizionali. Per lo meno, l'*interpretazione* della formula è personale, anche quando l'individuo non *crea* formule: come *interprete* è sempre creatore.

768.

L'"io" soggioga e uccide: lavora come una cellula organica, ruba e usa violenza. Vuole rigenerarsi: gestazione. Vuole partorire il suo Dio e vedere ai suoi piedi l'intera umanità.

769.

Ogni essere vivente dispiega intorno a sé la propria forza quanto più può e assoggetta il più debole; così gode di sé. La *crescente "umanizzazione"* di questa tendenza consiste in ciò: si avverte con sempre maggiore *finezza* quanto sia difficile *incorporare* realmente l'altro, come un grossolano danneggiamento riveli, sì, la nostra potenza su quest'altro, ma ci *alieni* sempre più la sua volontà e quindi lo renda meno assoggettabile.

770.

Quale grado di resistenza si debba costantemente superare per restare *in alto*: è questa la misura della *libertà*, sia per gli individui, sia per le società, ponendo la libertà come un potenza positiva, come volontà di potenza. La più alta forma della libertà individuale, della sovranità, molto probabilmente non supererebbe di una spanna il suo opposto laddove il pericolo della schiavitù pendesse sull'esistenza come cento spade di Damocle. Si percorra la storia: i tempi in cui l'"individuo" diventa perfettamente maturo, cioè *libero*, fino a raggiungere il tipo classico dell'*uomo sovrano* — no, non furono mai tempi umani!

Non bisogna avere scelta: o in alto — o in basso, come un verme, schernito, distrutto, calpestato. Bisogna avere contro di sé dei tiranni, per diventare tiranni, cioè *liberi*. Non è un piccolo vantaggio l'avere sopra il proprio capo cento spade di Damocle: così si impara a danzare, così si raggiunge la "libertà di movimento".

771.

L'uomo è, più di ogni altro animale, originariamente *altruista*: di qui la lentezza del suo sviluppo (il bambino) e l'altezza del suo perfezionamento; di qui anche la straordinaria, ultima forma dell'egoismo. Gli animali da preda sono molto *più individuali*.

772.

Per la critica dell'"*egoismo*". L'involontaria ingenuità di Larochefoucauld, che crede di dire qualcosa di ar-

dito, di sottile, di paradossale — allora la "verità" sui fatti psicologici suscitava scalpore; per esempio: "*les grandes âmes ne sont pas celles qui ont moins de passions et plus de vertu que les âmes communes, mais seulement celles qui ont de plus grands desseins*". Certamente: John Stuart Mill che chiama Chamfort il Larochefoucauld *più nobile* e più filosofico del secolo XVIII vede in lui soltanto il più acuto osservatore di tutto ciò che nel petto umano si riconduce all' "egoismo abituale"; e aggiunge: "Uno spirito *nobile* non riuscirà mai a imporsi la necessità di osservare continuamente ciò che è *volgare e basso*, a meno che non lo faccia per mostrare contro quali influenze corrotte sappia conservarsi vittorioso lo spirito elevato e il carattere nobile".

773.

MORFOLOGIA DEI SENTIMENTI DEL PROPRIO VALORE

Primo punto di vista:

A: in quale misura i sentimenti di *simpatia* e di *solidarietà* costituiscano un livello inferiore e preparatorio, in un'epoca in cui il sentimento del valore personale, l'iniziativa di fissare valori non è ancora possibile nei dettagli.

B: in quale misura *l'altezza del sentimento collettivo del proprio valore*, la fierezza per la distanza del proprio clan, il sentirsi diversi, la ripugnanza per il comunicarsi ad altri, per l'uguaglianza dei diritti, per la conciliazione, siano una scuola del *sentimento del valore individuale*: specialmente in quanto costringono l'individuo a *rappresentare* l'orgoglio del gruppo... Questi deve parlare e agire con un'estrema stima di sé, in quanto rappresenta la comunità nella sua persona... Lo stesso avviene quando l'individuo si sente *strumento e portavoce della divinità*.

C: in quale misura queste forme di *spersonalizzazione* diano in realtà un'importanza enorme alla persona, in quanto strumento di potenze superiori; timore religioso dinanzi a se stessi, stato d'animo del profeta, del poeta.

D: in quale misura la responsabilità per il tutto *insegna* e *permette* all'individuo un'ampiezza di vedute, una mano severa e tremenda, un giudizio e una freddezza, una grandiosità del contegno e dei gesti che non si saprebbe concedere per sé solo.

Insomma: i sentimenti egoistici collettivi sono la grande scuola preparatoria della sovranità personale.

Il ceto che eccelle è quello che costituisce l'eredità di questa disciplina.

774.

Le *forme mascherate di volontà di potenza.*

1) Desiderio di *libertà*, d'indipendenza, nonché di equilibrio, di pace, di *coordinamento*. E anche l'isolamento dell'eremita, la "libertà dello spirito". Nella forma più bassa: volontà di esistere in generale, "istinto di conservazione".

2) Il *mettersi nei ranghi* per soddisfare la volontà di potenza di un complesso più ampio: la *sottomissione*, il rendersi indispensabili, il rendersi utili a chi detiene il potere; l'*amore*, come via traversa per giungere al cuore del potente — allo scopo di dominarlo.

3) Il sentimento del dovere, la coscienza, l'immaginaria consolazione di appartenere a un rango *più elevato* di quello dei veri detentori del potere; il riconoscimento di una gerarchia che permetta di *giudicare* anche i più potenti; l'autocondanna; l'invenzione di *nuove tavole dei valori* (gli ebrei ne sono l'esempio classico).

775.

La lode e la gratitudine come volontà di potenza.

Lode e riconoscenza per un buon raccolto, per il bel tempo, per una vittoria, per le nozze, per la pace: tutte le feste hanno bisogno di un *soggetto* su cui scaricare il sentimento. Si vuole che tutto il bene che capita a un uomo sia *fatto* a quest'uomo: si vuole un autore. Così pure di fronte a un'opera d'arte: non ci si contenta di lei, se ne loda l'autore. Che cos'è dunque *lodare*? Una specie di *compenso* per dei benefici ricevuti, una *restituzione*, una dimostrazione della *nostra* potenza — perché chi loda approva, apprezza, valuta, *giudica*: si attribuisce il diritto di *poter* approvare, di *poter* rendere onore... Un più forte senso di felicità e di vita è anche una più forte *sensazione di potenza*: perciò l'uomo *loda* (inventa e cerca un *autore*, un "*soggetto*"). La *riconoscenza* è la *buona vendetta*: ed è re-

clamata ed esercitata più severamente quando si debbano conservare, a un tempo, l'uguaglianza e la fierezza, là dove meglio si esercita la vendetta.

776.

PER IL "MACHIAVELLISMO" DELLA POTENZA

La *volontà di potenza* si manifesta:

a) negli oppressi, negli schiavi di ogni specie, come volontà di "*libertà*": il semplice *svincolarsi* appare come lo scopo (in termini morali-religiosi: "responsabili solo dinanzi alla propria coscienza", "libertà evangelica" ecc.);

b) in una specie di uomini più forte e in via di maturazione per la potenza, come volontà di preponderare; se all'inizio non ha successo, si restringe alla volontà di "*giustizia*"; per esempio, alla volontà di *diritti pari* a quelli del gruppo dominante;

c) nei più forti, più ricchi, più indipendenti, più coraggiosi, come "*amore* dell'umanità", del "popolo", del Vangelo, della verità, di Dio; come compassione; come "sacrificio di sé" ecc.; come un dominare, un trascinare con sé, un prendere al proprio servizio, come un istintivo sommarsi a una grande quantità di potenza a cui *si può dare una direzione*; l'eroe, il profeta, il Cesare, il redentore, il pastore (qui rientra anche l'amore sessuale: questo amore *vuole* soggiogare, prendere possesso, e *appare* come un fare dono di sé... in fondo, è soltanto l'amore per il proprio "strumento", per il proprio "cavallo"... la convinzione che questo e quello *appartengano* a qualcuno, in quanto è in grado di *servirsene*).

"Libertà", "giustizia" e "amore"!!!

777.

Amore. Guardate bene: questo amore, questa compassione femminile — esiste alcunché di più egoistico?... E quando sacrificano se stesse, il loro onore, la loro reputazione, a chi la sacrificano? A un uomo? O non piuttosto a un bisogno sfrenato?

Ne va propriamente di desideri molto egoistici, benché giovino a un altro e gli ispirino gratitudine...

In quale misura una simile superfetazione di un unico giudizio di valore possa *santificare* tutto il resto!

778.

"*Sensi*", "*passioni*". La paura dei sensi, dei desideri, delle passioni, quando arriva al punto di *sconsigliarle*, è già un sintomo di *debolezza*: i mezzi estremi caratterizzano sempre condizioni anormali. Ciò che qui manca, o è *frammento*, è la forza di *inibire* un impulso: quando si cede per istinto, cioè si è *costretti* a reagire, allora si fa bene a scansare le occasioni ("le seduzioni").

Uno "stimolo dei sensi" è una *seduzione* solo quando si tratta di creature il cui sistema nervoso è troppo facilmente suscettibile e determinabile: nel caso opposto, quando il sistema è assai lento e duro, occorrono stimoli forti per metterne in moto le funzioni.

L'eccesso può essere rimproverato solo a chi non ne ha diritto; e quasi tutte le passioni hanno una cattiva reputazione a causa di coloro che non sono abbastanza forti per volgerle *a proprio vantaggio*.

Ci dobbiamo intendere su questo: si può impiegare contro la *passione* ciò che si deve impiegare contro la *malattia*; tuttavia, noi non possiamo rinunciare alla malattia, e ancor meno alle passioni... Noi *abbiamo bisogno* dell'*anormale*, con queste grandi malattie diamo un enorme choc alla vita...

In un individuo bisogna distinguere:

1) *la passione dominante*, che comporta addirittura la forma suprema della salute; qui è raggiunta al meglio la coordinazione dei sistemi interni, il loro collaborare a un solo servizio — ma questa è quasi la definizione della salute!

2) *Il contrasto* delle passioni, l'esistenza di due, tre, molte "anime in un solo petto": condizione assai malsana, rovina interiore, dissolvente, che tradisce e aumenta un dissidio, un'anarchia interiore — a meno che una sola passione finisca per diventare dominante. *Ritorno della salute*...

3) *La coesistenza* delle passioni, *senza* che queste contrastino o si favoriscano tra loro: spesso è una condizione periodica, e allora, non appena le si trova un ordine, è anche sana... A questa specie di passionali appartengono gli

uomini più interessanti, i camaleonti; costoro non sono in contraddizione con sé, sono felici e sicuri, ma non conoscono alcuno sviluppo: i loro stati d'animo rimangono sempre l'uno accanto all'altro, anche se sono mille volte scissi l'uno dall'altro. Questi mutano, non *divengono*.

779.

Effetti della *quantità* dello *scopo* sull'ottica della valutazione: il *grande* e il *piccolo* delinquente. La quantità dello *scopo*, la grandezza della cosa voluta decide anche di chi vuole, decide se costui avrà stima di sé, oppure si sentirà meschino e miserabile.

Poi, è il grado di *spiritualità* dei mezzi che influisce sull'ottica della valutazione. Come si valutano diversamente l'innovatore filosofico, il tentatore e l'uomo violento, rispetto al brigante, ai barbari e agli avventurieri! Parvenza di "disinteresse".

E infine: in quale misura le *maniere* squisite, il contegno, la bravura, la fiducia in sé mutano la valutazione di ciò che viene raggiunto per queste vie!

***

Per l'ottica della valutazione.

Influenza della *quantità* (grande o piccola) dello *scopo*.
Influenza della *spiritualità* dei mezzi.
Influenza delle *maniere* dell'*azione*.
Influenza del *successo* o dell'insuccesso.
Influenza delle forze *avverse* e loro valore.
Influenza del *lecito* e dell'*illecito*.

780.

Gli *artifici* usati per permettere azioni, criteri, affetti, che, misurati sull'individuo, non sono più "ammissibili", e perdono addirittura "sapore":

l'*arte* "ce li rende saporiti", l'arte che ci fa entrare in simili mondi "alieni";

lo *storico* mostra quale sia il loro genere di diritto e di ragione; e anche i viaggi; l'esotismo; la psicologia; il diritto penale; i manicomi; i delinquenti; la sociologia;

l'"*impersonalità*": così che noi, in quanto *mezzi* di una collettività, ci permettiamo quegli affetti e quelle azioni (collegi giudicanti, *Jury*, cittadino, soldato, ministro, principe, società, "critico")... Questo ci dà la sensazione di *compiere un sacrificio*...

781.

La preoccupazione di sé e per la propria "salvezza eterna" *non* è l'espressione di una natura ricca e sicura: infatti, a questa, di essere beata, gliene importa come il due di briscola; non le importa alcuna forma di felicità: è forza, azione, desiderio, impronta di sé le cose, si *perde* nelle cose. Il cristianesimo è un'ipocondria romantica di persone malferme sulle gambe. Dovunque stia in primo piano la prospettiva *edonistica*, si può concludere che c'è sofferenza e un certo *fallimento*.

782.

La "crescente autonomia dell'individuo": ne parlano certi filosofi parigini, come Fouillée:* eppure dovrebbero considerare quale *race moutonnière* siano loro stessi!

Aprite dunque gli occhi, signori sociologi dell'avvenire!

L'individuo è diventato forte in condizioni *contrarie*: voi descrivete l'estremo indebolimento e intristimento dell'uomo, voi volete questo e perciò avete bisogno dell'intero apparato di menzogne del vecchio ideale! Siete di *quel genere* che sente come un vero *ideale* i propri bisogni di animali gregari!

Che perfetta mancanza di onestà psicologica!

783.

Apparentemente i due tratti che caratterizzano gli europei moderni si contrappongono: l'*individualismo* e il *reclamare uguaglianza di diritti*: finalmente lo capisco. L'individuo è alcunché di vano e di estremamente vulnerabi-

* Alfred Fouillée (1838-1912), autore di una critica dei sistemi morali contemporanei (1883) e di un'opera sulla democrazia (1884); nel 1903 scriverà *Nietzsche e l'immoralismo*. Avanzò la teoria delle "idee-forza" come unità sintetiche dello psichico e del fisico.

le: questa vanità esige (poiché ha coscienza di quanto si fa presto a soffrirne) che ogni altro individuo le sia omologato, esige di trovarsi soltanto *inter pares*. Ciò caratterizza una razza sociale in cui effettivamente le doti e le energie non si distinguono di molto fra loro. La fierezza, che vuole solitudine e pochi estimatori, è completamente esclusa dalla comprensione: i "grandi" successi si ottengono unicamente grazie alle masse, e non si comprende che un successo di massa è propriamente sempre un *piccolo* successo: perché *pulchrum est paucorum hominum*.

Tutte le morali non sanno nulla di una "gerarchia" degli uomini; i maestri del diritto non sanno nulla di una coscienza collettiva. Il principio individualistico non ammette l'esistenza di uomini *grandissimi* e pretende di avere un occhio linceo, di riconoscere al primo colpo, fra uomini pressappoco uguali, un talento; e poiché nelle culture tardive e civilizzate ognuno ha qualche particella d'ingegno, e quindi ognuno può sperare di ricevere la sua parte di onore, oggi ha luogo un'accentuazione dei piccoli meriti mai vista prima d'ora: e ciò conferisce alla nostra epoca un carattere di *illimitata equità*. La sua iniquità consiste in un furore illimitato *non* contro i tiranni e i demagoghi (anche nelle arti), ma contro gli uomini *eccellenti* che disprezzano il destino dei molti. L'esigenza di pari diritti (per esempio del diritto di ergersi a giudici di tutto e di tutti) è *antiaristocratica*.

Altrettanto estraneo alla nostra epoca è lo sparire come individuo, l'immergersi in un grande tipo, la volontà di non essere una persona, che un tempo fu l'onore e la cura di molti uomini elevati (fra cui i maggiori poeti); o l'"essere una città", come in Grecia; il gesuitismo, o lo spirito di corpo degli ufficiali e dei funzionari prussiani; o l'essere discepoli e continuatori di grandi maestri — per tutto ciò sono necessarie delle situazioni diverse dalla socievolezza, nonché l'assenza della *piccola vanità*.

784.

L'*individualismo* è una forma modesta e ancora inconsapevole della "volontà di potenza"; qui all'individuo sembra già sufficiente lo *sbarazzarsi* di un prepotere della so-

cietà (sia dello Stato, sia della Chiesa). L'individuo le si oppone *non come persona*, ma soltanto come singolo: rappresenta tutti i singoli contro la collettività. Ossia: si pone istintivamente come *uguale a ogni singolo*: ciò che ottiene combattendo non lo conquista per sé come persona, ma per sé come singolo opposto alla collettività.

Il *socialismo* è semplicemente un *mezzo d'agitazione dell'individuo*: questi comprende che, per conquistare qualcosa, deve organizzarsi per un'azione collettiva in una "potenza". Ma quello che vuole non è la società come fine dell'individuo, bensì la società come *mezzo per rendere possibili* molti individui: questo è l'istinto dei socialisti, sul quale costoro s'ingannano spesso (a prescindere dal fatto che per realizzare i loro piani devono spesso ingannare). La predica morale altruistica al servizio dell'egoismo individuale: una delle più diffuse falsità del secolo XIX.

L'*anarchismo* a sua volta è semplicemente un *mezzo di agitazione del socialismo*; con l'anarchismo il socialismo suscita la paura, e con la paura comincia ad affascinare e a terrorizzare: soprattutto, attira dalla sua parte i coraggiosi e gli audaci, persino nel campo spirituale.

Nonostante tutto questo, l'*individualismo* è il grado *più modesto* della volontà di potenza.

Quando si è raggiunta una certa indipendenza, si vuole di più: si opera una *selezione* in base al grado di forza: l'individuo non si limita a porsi come un uguale, ma *cerca dei simili* — distingue gli altri da sé. All'individualismo segue *la formazione delle membra e degli organi*: le tendenze affini si compongono e si attivano come una potenza; tra questi centri di potenza c'è attrito, guerra, riconoscimento delle forze reciproche, compensazione, avvicinamento, fissazione di uno *scambio di prestazioni*. E alla fine: una *gerarchia*.

Ricapitolazione.

1) Gli individui si rendono liberi;

2) entrano in lotta, si accordano sulla "uguaglianza dei diritti" (la "giustizia" come scopo);

3) raggiunta questa, le *disuguaglianze di forza* reali producono *effetti amplificati* (perché nell'insieme regna la pace e molte piccole quantità di forza producono già differenze che prima erano quasi uguali a zero). Ora gli indivi-

dui si organizzano in *gruppi*; i gruppi mirano a dei privilegi e al predominio. La lotta, in forma più mite, imperversa di nuovo.

Si vuole la *libertà* finché non si ha ancora il potere. Quando lo si ha, si vuole predominare; se non ci si riesce (se si è troppo deboli per conquistarlo), si vuole la "*giustizia*", cioè *uguaglianza di poteri*.

785.

Rettifica del *concetto* di *egoismo*. Se si è compreso in quale misura l'"individuo" sia un errore, e che ogni singolo è invece precisamente l'*intero processo*, in linea retta (non solo la sua "eredità", ma il processo stesso), allora il singolo *assume un'importanza enorme*. In lui l'*istinto* parla molto giustamente. Quando questo istinto *cede* (quando l'individuo si *cerca* un valore ponendosi innanzitutto al servizio di altri), si può sicuramente inferirne stanchezza e *degenerazione*. Un sentire altruistico, se è radicale e scevro di tartuferia, è un istinto che serve a crearsi almeno un *secondo valore*, al servizio di *altri* egoismi. Ma per lo più è solo una *parvenza*: è una *via traversa* per conservare il *proprio senso vitale*, il *senso del proprio valore*.

786.

STORIA DELLA PROTOMORALIZZAZIONE E DELLA SMORALIZZAZIONE

Primo principio. Non esistono azioni morali: sono completamente immaginarie. Non soltanto *non sono dimostrabili* (e lo ammisero Kant, per esempio, e il cristianesimo), ma *non sono affatto possibili*. Si è inventato un *opposto* delle forze propulsive, per un malinteso psicologico, e si crede di avere designato un'altra specie di tali forze; si è finto un *primum mobile* che non esiste affatto. Secondo la valutazione che ha in generale istituito il contrasto fra "morale" e "immorale", si deve dire: *ci sono soltanto intenzioni e atti immorali*.

Secondo principio. Tutta questa distinzione fra "morale" e "immorale" muove dal presupposto che tanto le azioni morali quanto le immorali siano atti della libera spontaneità — in breve, si suppone che questa esista o, in al-

tri termini, che il giudizio morale in generale si riferisca a una sola specie di intenzioni e di azioni, quella delle intenzioni e delle azioni *libere*.

Ma tutta questa specie di intenzioni e di azioni è puramente immaginaria: un mondo al quale si possa applicare unicamente il criterio della morale non esiste affatto: *non ci sono azioni morali né immorali*.

***

L'errore psicologico dal quale è derivata l'*opposizione concettuale* tra "morale" e "immorale": le nozioni di "disinteressato", "non egoistico", "rinuncia a sé" — tutte "irreali", fittizie.

Dogmatismo erroneo rispetto all'*ego*: questo viene inteso in senso atomistico, opposto erroneamente al "non-io", e sciolto dal divenire, come un ente. L'*erronea sostanzializzazione dell'io*: specialmente (nella credenza nell'immortalità individuale) sotto la pressione dell'*educazione religiosa e morale* questa sostantificazione è resa articolo di fede. Dopo questa separazione artificiale e la dichiarazione secondo cui l'*ego* sarebbe in sé e per sé, ci si è trovati di fronte a un contrasto di valori apparentemente inconfutabile: l'*ego individuale* e l'enorme *non-io*. Sembrava evidente che il valore dell'*ego* individuale potesse consistere soltanto nel suo riferirvisi all'enorme "non-io", o nel suo assoggettarsi esistendo soltanto *per* esso. Qui furono determinanti gli *istinti gregari*: nulla ripugna tanto a questi istinti quanto la sovranità del singolo. Ma posto che l'*ego* sia compreso come un in sé e per sé, il suo valore deve trovarsi nella *negazione di sé*.

Dunque abbiamo: 1) la falsa autonomizzazione dell'"individuo" come *atomo*;

2) l'apprezzamento del gregge, che ha in orrore di voler restare un atomo e lo avverte come ostile;

3) conseguenza: vittoria sull'individuo, mediante uno spostamento del suo scopo;

4) ora sembra che ci siano azioni che *negano se stesse*; intorno a queste ci si figurò tutta una sfera di opposizioni;

5) si domandò: in quali azioni l'uomo *si afferma* con maggior forza? Queste (sessualità, desiderio di possesso e di

dominio, crudeltà ecc.) furono messe al bando dall'odio, dal disprezzo; *si credette* che esistano istinti non egoistici, *si riprovarono* tutti gli impulsi egoistici, *si pretesero* impulsi non egoistici;

6) conseguenza: che cosa si era fatto? Si erano messi al bando gli istinti più forti, più naturali, anzi, *i soli impulsi reali* — si dovette, per trovare d'ora in poi lodevole un'azione, *negare* che in loro fossero presenti tali impulsi — *enorme falsificazione in psychologicis*. Perfino ogni specie di "soddisfazione di sé" dovette rendersi nuovamente possibile soltanto grazie al fatto che gli uomini la fraintesero e interpretarono *sub specie boni*. D'altra parte, la specie che traeva vantaggio dal *togliere* all'uomo la contentezza di sé (i rappresentanti dell'istinto del gregge, ad esempio i preti e i filosofi) diventò sottile e psicologicamente acuta nel mostrare come nondimeno l'egoismo regni ovunque. Conclusione cristiana: "*Tutto* è peccato: anche le nostre virtù. L'uomo è assolutamente riprovevole. L'azione disinteressata *non è possibile*". Peccato originale. In breve: quando l'uomo ebbe creato un dissidio fra il proprio istinto e un mondo del bene puramente immaginario, finì per disprezzare se stesso in quanto *incapace* di compiere azioni "buone".

N.B. Il cristianesimo costituisce dunque un *progresso* nell'acutizzazione psicologica dello sguardo: Larochefoucauld e Pascal. Comprese l'*identità essenziale fra le azioni umane* e la loro equivalenza rispetto al punto principale (sono tutte *immorali*).

***

Ora ci si mise *sul serio* a formare uomini in cui l'egoismo fosse stato ucciso: i *preti*, i *santi*. E se si dubitava della possibilità di diventare "perfetti", *non* si dubitava di sapere che cosa sia perfetto.

La psicologia del santo, del prete, dell'"uomo buono", dovette naturalmente porre capo a una pura fantasmagoria. Si erano dichiarati *cattivi* i motivi *reali* dell'agire: per poter ancora agire in generale, per poter prescrivere delle azioni, si dovettero descrivere come possibili azioni che non sono affatto possibili e, in certo qual modo, *santifi-*

carle. Con la stessa *falsità* con cui si era calunniato, d'ora in poi si venerò e si idealizzò.

La *furia* contro gli istinti vitali fu considerata "santa", venerabile. La castità assoluta, l'assoluta obbedienza, l'assoluta povertà: l'ideale del *prete*. L'elemosina, la compassione, il sacrificio, la negazione del bello, della ragione, della sensualità, uno sguardo arcigno per tutte le qualità forti che si posseggono: l'ideale del *laico*.

***

Si va avanti: gli *istinti calunniati* cercano anch'essi di legittimarsi (per esempio, la Riforma di Lutero: la forma più grossolana di menzogna morale, sotto il nome di "libertà evangelica") — si cambia nome a quegli istinti ribattezzandoli con nomi santi;

gli *istinti calunniati* cercano di dimostrarsi *necessari*, affinché gli istinti *virtuosi* siano in generale possibili; si deve *vivre*, *pour vivre pour autrui*; l'egoismo come *mezzo* per raggiungere un fine;

si va più lontano, si cerca di dare tanto ai moti egoistici quanto a quelli altruistici un diritto all'esistenza: *uguaglianza* di diritti per gli uni come per gli altri (dal punto di vista dell'utilità);

si va ancora più oltre, si cerca un'*utilità superiore* preferendo il punto di vista egoistico all'altruistico: quello è più utile alla felicità del maggior numero, o al progresso dell'umanità ecc. Quindi: una preponderanza dei diritti dell'egoismo, ma entro una prospettiva estremamente altruistica ("l'utilità generale dell'umanità");

si cerca di conciliare la maniera d'agire *altruistica* con la *naturalezza*, si cerca l'elemento altruistico alla base della vita; si cercano l'egoistico e l'altruistico in quanto ugualmente fondati nell'essenza della vita e della natura;

si sogna la scomparsa di quel dissidio in un qualche avvenire in cui, grazie a un continuo adattamento, l'egoistico sia contemporaneamente altruistico;

finalmente si comprende che le azioni altruistiche sono soltanto una *specie* di quelle egoistiche — e che la misura in cui si ama, in cui ci si prodiga, è una prova della stabilità di una *potenza* e *personalità* individuali. In breve, si

comprende che *rendendo l'uomo più cattivo lo si rende migliore* — e che non si può essere l'uno senza essere l'altro. Così si alza il sipario sulla enorme *falsificazione della psicologia dell'uomo quale è stato finora.*

***

Conclusioni: esistono *soltanto* intenzioni e azioni immorali; va quindi provato che le cosiddette azioni e intenzioni morali sono *immoralità.* Tutti gli affetti si possono dedurre dalla sola volontà di potenza: sono essenzialmente uguali. Concetto di vita: in un'apparente contraddizione (tra "bene e male") si esprimono *gradi di potenza degli istinti*, una gerarchia provvisoria entro cui certi istinti sono tenuti a freno e asserviti. *Giustificazione* della morale: economica ecc.

***

Contro il secondo principio. Il determinismo è un tentativo di *salvare* il mondo morale *trasferendolo* nell'ignoto. Il determinismo è soltanto un *modus* per poter eludere le nostre valutazioni, dacché non hanno più posto nel mondo pensato meccanicisticamente. Perciò si deve *attaccare* e *minare* il determinismo: e così pure *contestare* il nostro diritto di scindere un mondo in sé da un mondo fenomenico.

787.

Liberare completamente dagli scopi la necessità assoluta: e non dobbiamo nemmeno tentare di sacrificarci e lasciarci andare! Solo l'innocenza del divenire ci dà il *massimo coraggio* e la *massima libertà*!

788.

Restituire all'uomo cattivo la buona coscienza — fu questa la mia impresa involontaria? E precisamente all'uomo cattivo, in quanto è l'*uomo forte*? (Qui bisogna citare il giudizio di Dostoevskij sui carcerati.)

789.

La nostra nuova "libertà". Quale sensazione di libertà si prova nel sentire, come sentiamo noi, spiriti liberati, di *non* essere imbrigliati in un sistema di "scopi"! E che i concetti di "premio" e "castigo" non risiedono nell'essenza dell'esistenza! E che l'azione, buona o cattiva, la si deve chiamare buona o cattiva non in sé, ma solo nella prospettiva delle tendenze che mirano a conservare certe forme di comunità umane! E che i nostri calcoli relativi al piacere e al dolore non hanno un'importanza cosmica, e tanto meno un'importanza metafisica! Quel pessimismo, il pessimismo di Eduard von Hartmann, che s'impegna a mettere sulla bilancia il piacere e il dispiacere dell'esistenza, con il suo arbitrario rinchiudersi nella prigione e nel campo visivo precopernicani, sarebbe arretrato e retrogrado se non fosse semplicemente la brutta barzelletta di un berlinese.

790.

Se si è in chiaro circa il "perché" della propria vita, si accorda poca importanza al suo come. Anzi, c'è già un segno di mancanza di fede nel perché, nello scopo e nel senso della vita, una *mancanza di volontà*, quando il valore del piacere e del dispiacere passa in primo piano e trovano udienza le teorie edonistico-pessimistiche; e rinuncia, rassegnazione, virtù, "obiettività", *possono* per lo meno essere già segno che si comincia a mancare della cosa principale.

791.

Finora non è ancora esistita una cultura tedesca. Questa tesi non viene smentita dal fatto che in Germania ci sono stati dei grandi isolati (per esempio, Goethe): infatti, questi ebbero una cultura propria. Precisamente intorno a loro, come intorno a rupi possenti, caparbie, isolate, tutta quanta la rimanente cultura tedesca si è sempre estesa *come il loro opposto*, cioè come un suolo molle, paludoso, malsicuro, sul quale ogni passo straniero faceva "impressione" e creava "forme"; la "*Bildung* tedesca" fu una cosa senza carattere, una arrendevolezza quasi illimitata.

792.

La Germania, ricca di dotti assai capaci e alquanto istruiti, da lungo tempo manca di grandi anime, di spiriti potenti, tanto che sembra avere disimparato che cosa sia un'anima *grande*, uno spirito *potente*; e oggi si esibiscono sul mercato dei mediocri, e per di più falliti, quasi con buona coscienza e senza alcun imbarazzo, magnificandosi come grandi uomini, come riformatori; così fa per esempio Eugen Dühring, che è veramente un dotto capacissimo e bene istruito, ma quasi con ogni parola tradisce l'anima meschina che alberga in lui e i piccini sentimenti di invidia che lo schiacciano; e rivela pure che non lo spinge uno spirito possente, spumeggiante, benefico e prodigo — bensì l'ambizione! Ma nella nostra epoca aspirare agli onori è ancor più indegno di un filosofo di quanto lo fosse in ogni epoca precedente: oggi, quando regna la plebe, quando è la plebe che dispensa gli onori!

793.

Il mio "avvenire": una rigida educazione da politecnico. Servizio militare: così che bene o male ogni uomo dei ceti superiori sia un ufficiale, qualunque cosa sia per il resto.

IV.

LA VOLONTÀ DI POTENZA COME ARTE

794.

La nostra religione, la nostra morale e la nostra filosofia sono forme di *décadence* dell'uomo.

Il *contromovimento*: l'*arte*.

795.

Il filosofo-*artista*. Concetto dell'*arte* più alto. Può l'uomo allontanarsi abbastanza dagli altri uomini in modo da *adoperarli per creare*? (Esercizi preparatori: 1) l'uomo che dà forma a se stesso, l'eremita; 2) l'artista quale fu *sinora*, cioè il piccolo perfezionatore, che lavora un'unica materia.)

796.

C'è l'opera d'arte che si presenta *senza* un artista, per esempio quella che appare come un corpo, come un'organizzazione (il corpo degli ufficiali prussiani, l'ordine dei gesuiti). In quale misura l'artista sia soltanto un grado preliminare.

Il mondo come un'opera d'arte che genera se stessa...

797.

Il fenomeno dell'"artista" è ancora il più *trasparente*: partire da questo per guardare agli *istinti fondamentali della potenza*, della natura ecc.! E anche della religione e della morale!

"Il gioco", ciò che è inutile — come ideale del sovraccarico di energie, dell'"infantile". L'"infantilità" di Dio, *παῖς παίζων*.

798.

Apollineo, dionisiaco. Ci sono due stati in cui l'arte sorge nell'uomo come una forza della natura e dispone di lui, che lo voglia o no: in primo luogo come costrizione alla visione, in secondo luogo come costrizione all'orgia. Entrambi questi stati si presentano anche nella vita normale, ma più debolmente: nel sogno e nell'ebbrezza.

Ma la medesima opposizione intercorre anche fra sogno ed ebbrezza; entrambi scatenano in noi forze artistiche, ma ciascuno in modo diverso: il sogno quelle del vedere, dell'intrecciare, del poetare; l'ebbrezza quelle dei gesti, della passione, del canto, della danza.

799.

L'ebbrezza dionisiaca comprende la sessualità e la voluttà: che però non mancano nell'apollinea. Ma ci *deve* essere una differenza di *tempo* fra i due stati... L'*estrema tranquillità di certe sensazioni d'ebbrezza* (più esattamente: il rallentamento della percezione del tempo e dello spazio) si rispecchia volentieri nella visione degli atteggiamenti e dei generi di anima più tranquilli. Lo stile classico rappresenta essenzialmente questo riposo, questa semplificazione, questa abbreviazione, questa concentrazione — *la suprema sensazione di potenza* è concentrata nel tipo classico. Reagire difficilmente; una grande coscienza; nessuna sensazione di conflitto.

800.

La sensazione dell'ebbrezza corrisponde effettivamente a un *aumento di forza*: è più forte nel tempo in cui i sessi si accoppiano: nuovi organi, nuove facoltà, colori e forme nuove... L'"abbellimento" è una conseguenza dell'*elevazione* della forza. L'abbellimento è espressione di una volontà *vittoriosa*, di una migliore coordinazione, di un'armonizzazione di tutti i desideri violenti, di una posizione di equilibrio infallibilmente perpendicolare. La semplificazione logica e geometrica è una conseguenza dell'aumento di forza; e il *percepire* tale semplificazione aumenta a sua volta il sentimento di forza... Il grande stile è il vertice dell'evoluzione.

La bruttezza significa la *décadence di un tipo*, contraddizione e coordinazione difettosa dei desideri profondi — significa un abbassamento della forza *organizzatrice*, o della "volontà", parlando in termini psicologici...

Lo stato di piacere che si chiama *ebbrezza* è esattamente un'alta *sensazione* di potenza... Le percezioni spaziali e temporali sono cambiate; si abbracciano con lo sguardo lontananze enormi e per così dire le si *vedono* per la prima volta, l'occhio *spazia* su grandi moltitudini e grandi estensioni; *l'organo si affina* per percepire molte cose minime e fugaci; è la *divinazione*, la facoltà di comprendere con il minimo aiuto, la minima suggestione: i *sensi* "intelligenti" — la *forza* si manifesta come senso di sovranità nei muscoli, come agilità e piacere nel movimento, come danza, leggerezza, *presto*; la forza diventa il piacere di esibire questa forza, diventa "pezzo di bravura", avventura, coraggio, noncuranza... Tutti questi momenti alti della vita si eccitano reciprocamente; il mondo di immagini e di rappresentazioni che è proprio dell'uno basta a suggestionare gli altri... Così finiscono per mescolarsi stati d'animo che forse avrebbero dei motivi per rimanere estranei. Per esempio: la sensazione dell'ebbrezza religiosa e l'eccitazione sessuale. (Due sensazioni profonde, a poco a poco coordinate in modo quasi meraviglioso. Che cosa piace a tutte le donne devote, vecchie o giovani? Risposta: un santo con belle gambe, ancora giovane, ancora idiota.) Altro esempio: la crudeltà e la compassione nella tragedia (anch'esse normalmente coordinate...). Primavera, danza, musica: è tutta una gara tra i sessi — e anche quel faustiano "infinito dentro il petto"...

Gli artisti, quando sono buoni a qualcosa, posseggono (anche nel corpo) un temperamento forte, esuberante: sono animali vigorosi, sensuali; non si può pensare a un Raffaello privo di un certo surriscaldamento del sistema sessuale... Fare musica è ancora un modo di fare figli; la castità è soltanto l'economia di un artista — in ogni caso, negli artisti la fecondità viene meno insieme con la capacità di procreare... Gli artisti non devono vedere nessuna cosa così com'è, ma più piena, più semplice, più forte; per questo una specie di eterna gioventù, di eterna primavera, una sorta di ebbrezza abituale nella vita, deve essergli propria.

801.

In certe condizioni *trasfiguriamo* le cose e vi immettiamo una *pienezza*, e poi le elaboriamo poeticamente finché rispecchiano la nostra pienezza e gioia di vivere; tali stati sono: l'impulso sessuale; l'ebbrezza; il pasto; la primavera; la vittoria sul nemico; il sarcasmo; il pezzo di bravura; la crudeltà; l'estasi del sentimento religioso. *Tre* elementi soprattutto, l'impulso sessuale, l'ebbrezza, la crudeltà, appartengono alla più antica *gioia della festa* che è propria dell'uomo, e tutti prevalgono nell' "artista" primigenio.

Per converso, quando incontriamo cose che mostrano questa trasfigurazione e pienezza, l'essere animale risponde con una *eccitazione di quelle sfere* in cui hanno sede tutti gli stati di piacere: e una miscela tra queste delicatissime sfumature di sensazioni di benessere e desideri animali è lo *stato estetico*. Questo si presenta solo in nature capaci in generale di quella generosa e straripante pienezza del *vigor* fisico: qui sta sempre il *primum mobile*. L'uomo sobrio, stanco, l'esaurito, il disseccato (per esempio, un dotto) non può assolutamente ricevere nulla dall'arte, perché non possiede la forza artistica primordiale, non è obbligato dalla ricchezza: chi non può dare, non riceve nulla.

"*Perfezione*" — in quegli stati (particolarmente nell'amore sessuale ecc.) si rivela in modo ingenuo, e in ciò l'istinto più profondo riconosce la cosa più alta, più desiderabile, più preziosa in assoluto: il movimento ascensionale del proprio tipo; e rivela ugualmente *a quale* status tale tipo propriamente *aspiri*. La perfezione è lo straordinario allargamento della propria sensazione di potenza, la ricchezza, il necessario traboccare oltre ogni margine...

802.

L'arte ci ricorda gli stati del *vigor* animale; da un lato è uno straripare, il traboccare di una corporeità fiorente nel mondo delle immagini e dei desideri; dall'altro è un'eccitazione delle funzioni animali per opera di immagini e desideri di una vita più intensa — un'elevazione del sentimento di vita, uno stimolante di questo sentimento.

In quale misura anche il brutto può avere questa forza? Nella misura in cui comunica ancora la vittoriosa energia dell'artista che ha dominato il brutto e lo spaventoso, o in quanto eccita lievemente il nostro gusto della crudeltà (e in certi casi persino il gusto di *farci* del male, usare violenza a noi stessi, e quindi la sensazione di avere un potere su di noi).

803.

La "bellezza" è quindi per l'artista qualcosa che sta al di fuori di ogni gerarchia, perché nella bellezza sono domati dei dissidi, e questo è il più alto segno di potenza: il potere su cose opposte; inoltre, è scevra di tensione — segno che non occorre più usare violenza, che tutto *segue* e *obbedisce* facilmente e all'obbedienza mostra il suo volto più amabile: ciò delizia la volontà di potenza dell'artista.

804.

Sull'origine del "*bello*" e del "*brutto*". Ciò che istintivamente ci *ripugna* in senso estetico, una lunghissima esperienza l'ha dimostrato dannoso all'uomo, pericoloso, meritevole di sfiducia: l'istinto estetico che improvvisamente prende la parola (per esempio nella nausea) contiene un *giudizio*. In tal senso, il *bello* rientra nella categoria generale dei valori biologici dell'utile, del benefico, di ciò che intensifica la vita; ma, questo, in modo tale che una quantità di stimoli che molto alla lontana ricordano cose e condizioni utili e si riallacciano a loro ci danno il sentimento del bello, cioè un aumento della sensazione di potenza (quindi non soltanto cose, ma anche le sensazioni che le accompagnano, o i loro simboli).

Con ciò il bello e il brutto vengono riconosciuti come *condizionati*, cioè relativi ai nostri *valori di conservazione* inferiori. Voler stabilire un bello e un brutto astraendo da ciò è assurdo. *Il* bello esiste tanto poco quanto *il* bene, *il* vero. Nella fattispecie, ne va sempre di *condizioni di conservazione* di un determinato genere di uomini; così *l'uomo gregario* proverà il *sentimento del valore del bello* per cose diverse da quelle per cui l'uomo *eccezionale* e il superuomo provano quel sentimento.

È l'*ottica del primo piano* che prende in considerazione soltanto le *conseguenze prossime*, quelle da cui deriva il valore del bello (e anche del buono, e anche del vero).

Tutti i giudizi istintivi *hanno la vista corta* per la catena delle conseguenze: consigliano ciò che si deve fare *in primo luogo*. L'intelletto è essenzialmente un *apparato inibitorio* contro una reazione immediata al giudizio dell'istinto: trattiene, riflette più a lungo, vede un tratto più lungo della catena delle conseguenze.

I giudizi sul bello e sul brutto hanno la vista corta (hanno sempre l'intelletto *contro* di sé), ma sono *persuasivi in altissimo grado*: fanno appello ai nostri istinti, là dove questi si decidono più rapidamente per il sì o per il no, *prima* che l'intelletto prenda la parola...

Le più abituali affermazioni della bellezza *si provocano e si eccitano* a vicenda; una volta che l'istinto estetico è al lavoro, una quantità di altre perfezioni di origine diversissima si cristallizza intorno alla "bellezza particolare". Non è possibile restare *obiettivi*, ovvero mettere fuori gioco l'energia che interpreta, aggiunge, colma, inventa (questa energia è il concatenarsi delle affermazioni della bellezza). La visione di una "bella donna"...

Dunque: 1) il giudizio di bellezza è *miope*, vede solo le conseguenze prossime;

2) *colma* l'oggetto che lo suscita di un *fascino* determinato dall'associazione di diversi giudizi di bellezza — ma questo fascino è *completamente estraneo all'essenza di quell'oggetto*. Percepire una cosa come bella significa sentirla in modo necessariamente erroneo (perciò, sia detto di passaggio, il matrimonio d'amore è il genere di matrimonio socialmente più irrazionale).

805.

Per la genesi dell'arte. Quel *rendere perfetto, vedere come perfetto* che è proprio del sistema cerebrale sovraccarico di energie sessuali (passare la serata con l'innamorata, la trasfigurazione dei minimi accidenti, la vita considerata come una successione di cose sublimi, l'"infelicità dello sfortunato in amore" come sommamente apprezzabile). D'altro lato, ogni *perfezione e bellezza* opera come un ricordo

inconscio della condizione di innamoramento e del modo di vedere che le è peculiare — ogni *perfezione*, l'intera *bellezza* delle cose ridesta per *contiguity* la beatitudine afrodisiaca. *In termini fisiologici*: l'istinto creatore dell'artista è il diffondersi del *semen* nel sangue... L'*aspirazione all'arte e alla bellezza* è un'aspirazione indiretta ai rapimenti dell'impulso sessuale, che questo comunica al *cerebrum*. Il *mondo diventato perfetto* grazie all'"amore".

806.

La *sensualità* nei suoi travestimenti: 1) come idealismo ("Platone"): proprio della giovinezza, crea lo stesso genere di immagine da specchio concavo che la donna amata assume nel caso singolo: incrosta, ingrandisce, trasfigura, rende infinita ogni cosa; 2) come religione dell'amore: "un bel giovane, una bella donna": è in qualche modo divino: uno sposo, una sposa dell'anima; 3) nell'*arte* come una forza che "adorna": come l'uomo vede la donna, facendole per così dire dono di tutti i pregi che esistono, così la sensualità dell'artista ripone in un solo oggetto tutte le altre cose che onora e apprezza: e in tal modo lo *perfeziona* (lo "idealizza"). La donna, consapevole delle sensazioni che l'uomo prova per lei, *va incontro agli sforzi che lui compie per idealizzarla*, ornandosi, camminando leggiadramente, danzando, esprimendo pensieri delicati; e così pure *manifesta pudore*, ritegno, mantiene le distanze — sentendo per istinto che così la facoltà idealizzante dell'uomo *cresce*. (Data l'enorme finezza dell'istinto femminile, il pudore non è affatto un'ipocrisia cosciente: rivela che appunto la *pudicizia ingenua e reale* seduce di più l'uomo e lo spinge a delle sopravvalutazioni. Perciò la donna è ingenua: per la finezza dell'istinto che le rivela l'utilità dell'innocenza. È un volontario *tenere chiusi gli occhi su se stessa*... Ovunque la dissimulazione opera con più forza, quando è inconsapevole, *diventa* inconsapevole.)

807.

Quante cose può fare quell'ebbrezza che si chiama "amore", e che è anche qualcosa d'altro! Ma su questo argomento ciascuno ha una sua scienza. La forza musco-

lare di una fanciulla *cresce* non appena un uomo le si avvicina: ci sono strumenti per misurare questo fenomeno. In rapporti tra i sessi ancora più stretti, quali per esempio li comportano la danza e altri usi sociali, questa forza aumenta al punto da renderla capace di vere *prove di forza*. Si finisce per non credere più ai propri occhi — e al proprio orologio! Qui però si deve tener conto del fatto che già la danza di per sé, come ogni movimento molto rapido, infonde una specie d'ebbrezza a tutto il sistema vascolare, nervoso e muscolare. In questo caso bisogna tener conto degli effetti combinati di una duplice ebbrezza. E quanto è saggio avere talvolta un piccolo pungolo! Ci sono realtà che non ci dobbiamo mai confessare: perciò si è donne, perciò si hanno tutte le *pudeurs* femminili... Quelle giovani creature che danzano laggiù, stanno evidentemente di là da ogni realtà: danzano con ideali tangibili; di più: vedono, persino, degli ideali che siedono intorno a loro: le madri!... Buona occasione per citare Faust... Hanno un aspetto incomparabilmente migliore quando hanno il loro piccolo pungolo, queste leggiadre creature — e quanto bene lo sanno! Diventano anzi amabili *perché* lo sanno! Da ultimo, anche la loro toilette le ispira: la loro toilette è la loro *terza* piccola ebbrezza; credono nel loro sarto come credono nel loro Dio: e chi le distrarrebbe da questa fede? Questa fede rende beati! E l'ammirazione di sé è sana! L'ammirazione di sé protegge dal raffreddore. Si è forse mai raffreddata una bella donna che si sapesse ben vestita? Giammai! Nemmeno nel caso in cui fosse vestita appena...

808.

Si vuole la prova più sorprendente della distanza a cui giunge la forza trasfiguratrice dell'ebbrezza?

L'"amore" è questa prova: ciò che si chiama amore in tutte le lingue e in tutti i silenzi del mondo. Qui l'ebbrezza si disfa della realtà a tal punto che nella coscienza dell'amante la sua causa si cancella e sembra che al suo posto debba trovarsi qualche altra cosa — il tremolare e brillare di tutti gli specchi incantati di Circe. Qui non c'è alcuna differenza tra uomo e animale, e non c'entrano lo spirito,

la bontà, la probità. Si è burlati delicatamente, se si è delicati; si è burlati grossolanamente, se si è grossolani: ma l'amore, e persino l'amore per Dio, l'amore santo delle "anime redente", alla sua radice resta sempre una sola cosa: una febbre che ha buoni motivi per trasfigurarsi, un'ebbrezza che fa bene a mentire sul proprio conto... E in ogni caso si mente bene, quando si ama, si mente bene davanti a sé e a proposito di sé: ci sembriamo trasfigurati, più forti, più ricchi, più perfetti, *si è* più perfetti... Qui incontriamo l'*arte* come funzione organica: la troviamo implicata nel più angelico degli istinti vitali, la troviamo come il massimo stimolante della vita; l'arte ha quindi una finalità sublime, anche perché mentisce... Ma noi sbaglieremmo se ci fermassimo alla sua forza di mentire: l'arte fa di più che inventare semplicemente i valori, addirittura li spaccia. E la sensazione del valore non si limita a spacciarla: chi ama *vale* di più, è più forte. Questo stato produce negli animali nuove sostanze, nuovi pigmenti, colori e forme: soprattutto nuovi movimenti, nuovi ritmi, nuovi richiami, nuovi allettamenti. Non altrimenti avviene nell'uomo. La sua economia generale è più ricca che mai, più potente, più *completa* di quella dell'uomo che non ama. Chi ama diventa prodigo: è abbastanza ricco per esserlo. Adesso osa, diventa avventuriero, diventa un asino per coraggio e innocenza; torna a credere in Dio, nella virtù, perché crede nell'amore; e d'altra parte, a questo idiota della felicità spuntano ali e nuove facoltà, gli si apre persino la porta dell'arte. Se dal lirismo del tono e del vocabolario sottraiamo la suggestione che esercita quella febbre intestinale, cosa resta di quella poesia e di quella musica?... Forse *l'art pour art*: il virtuoso gracidare di frigide rane che si disperano nel loro pantano... Tutto il *resto* l'aveva creato l'amore...

809.

Ogni arte agisce come una suggestione sui muscoli e sui sensi che originariamente si attivano nell'uomo artistico ingenuo: parla sempre solo agli artisti — parla a questa specie di delicata suscettibilità del corpo. Il concetto di "profano" è erroneo. Il sordo non è una specie dell'udente.

Ogni arte agisce come un *tonico*, aumenta la forza, accende il piacere (cioè la sensazione di forza), eccita tutti i più sottili ricordi dell'ebbrezza — c'è una memoria particolare che si sprofonda in simili stati d'animo: allora ritorna un mondo di sensazioni lontano e fuggitivo...

Il brutto è la contraddizione dell'arte, ciò che è *escluso* dall'arte, il suo *no*: ogni volta che la degenerazione, l'impoverimento della vita, l'impotenza, la dissoluzione, la decomposizione vengono provocate anche solo da lontano, l'uomo estetico reagisce con il suo *no*. Il brutto ha un *effetto depressivo*: esprime una depressione. *Toglie* le forze, impoverisce, opprime... Il brutto *suggerisce* il brutto; a seconda delle nostre condizioni di salute possiamo sperimentare in quanti modi lo stare male aumenti anche la capacità di fantasticare il brutto. Si operano altre scelte, nelle cose, negli interessi, nei problemi. C'è uno stato molto affine al brutto anche nella logica: la pesantezza, la stupidità. Qui, per usare i termini della meccanica, manca l'equilibrio: il brutto zoppica, il brutto inciampa — contrasto con la divina leggerezza del danzatore.

La condizione estetica possiede una stragrande ricchezza di *mezzi con cui comunicarsi*, insieme a una estrema *suscettibilità* agli stimoli e ai segni. È il vertice della comunicabilità e della traducibilità fra creature viventi — è la fonte del linguaggio. Qui le lingue hanno il loro focolare: tanto le lingue dei suoni, quanto quelle dei gesti e degli sguardi. Il fenomeno più ricco è sempre l'inizio: le nostre facoltà di esseri culturali sono ricavate da facoltà più ricche. Ma ancor oggi si ode con i muscoli, persino si legge con i muscoli.

Ogni arte matura ha per base una quantità di convenzioni: in tal senso è un linguaggio. La convenzione è condizione della grande arte, *non* il suo ostacolo... Ogni elevazione della vita aumenta la forza di comunicazione, nonché la forza di comprensione dell'uomo. In origine l'*immedesimarsi in altre anime* non è nulla di morale, ma è un'eccitabilità fisiologica della facoltà di suggestione: la "simpatia", o quello che si chiama "altruismo" sono semplici elaborazioni di quel rapporto psicomotorio che è at-

tribuito alla mente. (Ch. Féré dice: *induction psychomotrice*.) Non ci comunichiamo mai pensieri: ci comunichiamo movimenti, segni mimici, che *leggiamo e riconduciamo* a pensieri.

810.

Rispetto alla musica, ogni comunicazione mediante le *parole* è un modo spudorato di comunicare: la parola diluisce e istupidisce; la parola spersonalizza: la parola rende volgare ciò che è straordinario.

811.

Sono le condizioni eccezionali quelle che condizionano l'artista: tutti gli stati profondamente affini e legati ai fenomeni morbosi, tanto che sembra impossibile essere artisti e non essere malati.

I seguenti stati fisiologici risultano per così dire sviluppati fino a diventare una "persona" nell'artista e, in qualche grado, si trovano già nell'uomo in genere:

1) l'*ebbrezza*: una più alta sensazione di potenza; l'intima necessità di fare delle cose un riflesso della propria pienezza e perfezione;

2) l'*estrema acutezza* di certi sensi: così che i sensi comprendono un linguaggio segnico totalmente altro, e lo creano... Quella medesima acutezza che si manifesta in concomitanza di molte malattie nervose; l'estrema mobilità, da cui nasce un'estrema comunicabilità; la volontà di parlare con ogni parte di sé che sia in grado di significare; un bisogno di sbarazzarsi di sé con segni e con gesti; la capacità di parlare di sé con cento strumenti linguistici — uno stato *esplosivo*. Ci si deve immaginare questo stato in primo luogo come una costrizione e un impulso a sbarazzarsi, con ogni specie di lavoro muscolare e di mobilità, dell'esuberanza della tensione interna; poi, come un'involontaria *coordinazione di questo movimento* con le vicende interiori (immagini, pensieri, desideri): come una specie di automatismo di tutto il sistema muscolare sotto l'impulso di forti stimoli operanti dall'interno — un'incapacità di *impedire* la reazione: l'attività dell'apparato inibitorio è per così dire *sospesa*. Ogni movimento interno (sen-

timento, pensiero, affetto) è accompagnato da *variazioni vascolari* e quindi da variazioni del colorito, della temperatura, della secrezione. La forza *suggestiva* della musica, la sua "*suggestion mentale*".

3) La *coazione a imitare*: un'estrema irritabilità, per cui un esempio dato si comunica in maniera contagiosa — uno stato d'animo viene già indovinato e *rappresentato* per mezzo di segni... Un'immagine che emerge nell'interiorità e già opera come movimento delle membra — una certa sospensione della *volontà*... (Schopenhauer!!!) Una specie di sordità, di cecità per ciò che è esteriore — l'ambito degli stimoli *ammessi* è strettamente limitato.

Ecco che cosa distingue l'artista dal profano (da chi è ricettivo per l'arte): per quest'ultimo, il culmine dell'eccitabilità sta nel ricevere; per il primo, nel dare — così che un antagonismo fra queste due doti è non solo naturale, ma auspicabile. Ciascuno di questi due stati ha un'ottica opposta; esigere che l'artista si eserciti nell'ottica dello spettatore (del critico...) significa esigere che *impoverisca* sé e la propria forza creatrice... È come per la differenza dei sessi: dall'artista che *dà* non si deve pretendere che diventi femmina — che "*prenda*"...

La nostra estetica è stata finora un'estetica femminile, in questo senso: solo gli individui ricettivi per l'arte formularono le loro esperienze di ciò che è bello. In tutta la filosofia quale è stata finora non c'è un artista... Questo, come indica ciò che abbiamo detto più sopra, è un errore necessario: infatti, l'artista che ricominciasse a comprendersi *fraintenderebbe se stesso*... L'artista non deve guardare indietro, non deve in generale guardare, deve dare. L'essere incapace di critica fa onore a un artista — altrimenti non sarebbe né carne né pesce, sarebbe "moderno"...

812.

Qui dichiaro segni di una vita piena e fiorente una serie di stati psicologici che oggi si suole giudicare *morbosi*. Intanto, noi abbiamo disimparato a parlare di un contrasto fra sano e malato: si tratta solo di gradi — in questo caso, io sostengo che ciò che oggi si chiama "sano" rap-

presenta un livello inferiore di ciò che in situazioni favorevoli *sarebbe realmente* sano — sostengo che noi siamo relativamente malati... L'artista appartiene a una razza ancora più forte. Ciò che per noi sarebbe nocivo, ciò che in noi sarebbe morboso, in lui è natura... Ma ci viene obiettato che precisamente l'*impoverimento* della macchina rende possibile questa stravagante facoltà di comprendere ogni specie di suggestione: ne sarebbero testimonianza le nostre donnette isteriche.

La *sovrabbondanza* di linfe e di forze può portare a sintomi di coazione parziale, di allucinazione, di una maggiore suggestionabilità, ma li può causare anche un impoverimento della vita — lo stimolo è determinato diversamente, ma l'effetto è lo stesso... Però diversa è la *successiva* efficacia: l'estremo rilassamento che in tutte le nature morbose subentra alle loro eccentricità nervose non ha nulla in comune con gli stati d'animo dell'artista: questi non deve *espiare* i suoi momenti buoni... È abbastanza ricco: può dissipare senza impoverirsi.

Oggi si potrebbe giudicare il "genio" una forma di nevrosi, e analogamente la capacità di suggestionarsi propria dell'artista — e in effetti i nostri *artistoidi* hanno fin troppe affinità con le donnette isteriche!! Ma questo parla a sfavore dell'"oggi", non degli "artisti".

Gli stati d'animo anti-artistici sono: l'*obiettività*, il rispecchiamento, la sospensione della volontà... Lo scandaloso malinteso di *Schopenhauer*, che scambia l'arte per un ponte verso la negazione della vita...

Altri stati antiartistici: quelli di chi immiserisce, scompare, impallidisce, sotto il cui sguardo la vita soffre... Il cristiano...

813.

L'artista *moderno*, vicinissimo all'isterica per la sua fisiologia, è segnato da questo morbo anche nel carattere. L'isterico è falso: mente per il gusto di mentire, è ammirevole in ogni arte della simulazione — a meno che la sua morbosa vanità non gli giochi un brutto scherzo. Questa vanità è come una febbre continua che ha bisogno di narcotici e non indietreggia dinanzi ad alcun autoinganno,

a nessuna farsa che prometta un momentaneo lenimento. *Incapacità* di fierezza e costante bisogno di vendetta, per un disprezzo di sé profondamente radicato — questa è all'incirca la definizione di tale specie di vanità. L'assurda irritabilità del suo sistema, che va in crisi per ogni avvenimento e introduce il "drammatico" nei minimi casi della vita, gli toglie ogni prevedibilità: non è più una persona, tutt'al più è un assembramento di persone diverse, di cui ora questa ora quella salta fuori con impudente sicurezza. Appunto perciò è grande come attore: tutti questi poveri esseri privi di volontà, che i medici studiano da vicino, sorprendono per il loro virtuosismo nella mimica, nella trasfigurazione, nell'introdursi in quasi ogni personaggio *richiesto*.

814.

Gli artisti *non* sono uomini di *grandi* passioni, qualunque cosa vogliano dare a intendere a se stessi e a noi. E ciò per due motivi: mancano di pudore di fronte a se stessi (si osservano *mentre vivono*; si spiano, sono troppo curiosi); e mancano anche di pudore di fronte alla grande passione (la sfruttano, come artistoidi).

E, in secondo luogo, il loro vampiro, cioè il talento, gli invidia quello sperpero di energia che si chiama passione. Chi ha talento è anche vittima del proprio talento: vive soggetto al vampirismo del proprio talento.

Non ci si sbriga della passione con il fatto di rappresentarla: anzi, ce ne siamo già sbrigati *quando* la rappresentiamo. (Goethe insegna che le cose stanno diversamente: qui *ha voluto* fraintendere se stesso — per *delicatezza*.)*

815.

La razionalità della vita. Una relativa castità, una circospezione sistematica e misurata *in eroticis*, persino nei pensieri, può far parte della grande razionalità della vita, anche in nature riccamente dotate e integre. Questo princi-

* In italiano nel testo.

pio vale particolarmente per gli *artisti*, appartiene alla loro migliore saggezza vitale. Voci perfettamente insospettabili si sono già fatte udire in questo senso: e cito Stendhal, Théophile Gautier, e anche Flaubert. L'artista è forse, per sua natura, un uomo necessariamente sensuale, emotivo, permeabile in ogni senso, che già da lontano va incontro agli stimoli, alla suggestione degli stimoli. Tuttavia, in media, sotto la violenza del suo compito, della sua volontà di acquistare maestria, è effettivamente un uomo moderato, spesso persino casto. Il suo istinto dominante *vuole* così: non gli permette di prodigarsi in qualsiasi modo. È una sola e medesima forza quella che si esercita nella creazione artistica e nell'atto sessuale: c'è una sola specie di energia. Soccombere *qui*, sperperarsi *qui*, è rovinoso per un artista: rivela mancanza d'istinto e soprattutto di volontà, può essere un segno di *décadence* — in ogni caso, svaluta la sua arte in misura incalcolabile.

816.

Di fronte all'*artista*, l'apparire dell'uomo *di scienza* è in realtà il segno di un certo arginamento e abbassamento del livello vitale — ma anche di un *rafforzamento*, di una *severità*, di una *durezza*, di una *forza di volontà*.

In quale misura la falsità, l'indifferenza di fronte al *vero* e all'*utile* possa essere in un artista un segno di gioventù, di "*infantilismo*"... Esaminare le loro maniere abituali, la loro irragionevolezza, la loro ignoranza di sé, la loro indifferenza verso i valori eterni, la loro serietà nel "gioco" — la loro mancanza di dignità; mettono insieme Dio e il pagliaccio, il santo e la canaglia... L'*imitazione*: un istinto che comanda. *Gli artisti della prima fioritura e quelli decadenti*: non appartengono forse a tutte le fasi? Sì...

817.

Mancherebbe forse un anello nell'intera catena dell'arte e della scienza se vi mancasse la donna, l'*opera della donna*? Ammessa l'eccezione — che dimostra la regola — la donna rende perfetto tutto ciò che non è un'opera: gli epistolari, le memorie, i lavori manuali più delicati, insomma tutto ciò che non implica un mestiere, proprio perché

qui perfeziona se stessa, obbedisce al suo unico impulso artistico, all'unico che possegga: vuole *piacere*... Ma che cosa ha a che fare la donna con l'appassionata prezzatura del vero artista, che accorda più importanza a un suono, a un respiro, a un tra-la-là che a se stesso? Che attinge a piene mani a tutto ciò che in lui è più segreto e più intimo? Che non attribuisce valore a nulla che non possa diventare forma (che non si abbandoni, che non diventi palese)? L'arte, come la esercita l'artista — non lo capite, *voi*, che è un attentato a tutte le *pudeurs*?... Soltanto nel nostro secolo la donna ha osato convertirsi alla letteratura (*vers la canaille plumière écrivassière*, per dirla col vecchio Mirabeau): si scribacchia, si artisteggia, si perde l'istinto. Ma *a quale fine*, se è lecito domandarlo?

818.

Si è artisti al prezzo di considerare e sentire come *contenuto*, come "la cosa stessa", ciò che tutti i non artisti chiamano "forma". Certo: così si appartiene a un *mondo rovesciato*, perché il contenuto diventa una mera formalità — compresa la nostra vita.

819.

Il senso e il gusto della *sfumatura* (la vera *modernità*), di ciò che *non* è generale, si oppone all'impulso che trova il proprio piacere e che ha la sua forza nel comprendere il *tipico*: come il gusto greco dei tempi migliori. In quest'ultimo prevale la pienezza del vivente, la misura dominata, alla base sta quella *calma* dell'anima forte che si muove lentamente e prova ripugnanza di fronte a ciò che è troppo vivo. Il caso generale, la legge viene *onorata* e *messa in rilievo*: viceversa, l'eccezione viene scartata e la sfumatura cancellata. Ciò che è solido, possente, stabile, la vita, riposa largamente e poderosamente e conserva la propria forza: è questo che "*piace*", ossia corrisponde a ciò che si pensa di sé.

820.

Sul punto principale, io do ragione agli artisti più che a tutti i filosofi sinora esistiti: gli artisti non hanno perso

la grande traccia su cui la vita cammina, hanno amato le cose "di questo mondo" — hanno amato i propri sensi. Mirare a sopprimere i sensi: questo mi pare un malinteso, o una malattia, o una cura, quando non è semplice ipocrisia o autoinganno. Auguro a me stesso e a tutti coloro che vivono e a cui è *lecito* vivere senza i terrori di una coscienza da puritani una sempre maggiore spiritualizzazione e moltiplicazione dei sensi: vogliamo essere grati ai sensi per la loro finezza, pienezza e forza, e perciò offriamo loro in cambio il meglio dello spirito che possediamo. Che c'importano le scomuniche pretesche e metafisiche dei sensi? Non abbiamo più bisogno di queste scomuniche: è un segno di buona costituzione il fatto che un uomo, come Goethe, aderisca con sempre maggior piacere e cordialità alle "cose del mondo" — in tal modo si conserva la grande concezione dell'uomo, secondo cui l'uomo diventa il *trasfiguratore dell'esistenza* quando impara a trasfigurare se stesso.

821.

Pessimismo in arte? L'artista prende gradualmente ad amare di per sé i mezzi in cui si fa riconoscere lo stato d'ebbrezza: l'estrema finezza e lo splendore dei colori, la nettezza della linea, la sfumatura del tono: ciò che è *distinto*, mentre nello stato normale manca ogni distinzione. Tutte le cose distinte, tutte le sfumature, in quanto ricordano gli aumenti estremi di energia generati dall'ebbrezza, risvegliano retrospettivamente questa sensazione di ebbrezza; l'effetto delle opere d'arte è quello di *stimolare la condizione che crea l'opera d'arte*, cioè l'ebbrezza.

Ciò che è essenziale nell'arte è il suo *perfezionamento* dell'esistenza, il suo produrre la perfezione e la pienezza; l'arte è essenzialmente *affermazione*, *benedizione*, *divinizzazione dell'esistenza*... Che significa un'*arte pessimistica?* Non è questa una *contradictio?* Sì, lo è. Schopenhauer *sbaglia* quando pone certe opere d'arte al servizio del pessimismo. La tragedia *non* insegna la "rassegnazione"... Rappresentare cose terribili ed enigmatiche è un istinto di potenza e di sovranità proprio dell'artista: costui non le te-

me... Non c'è un'arte pessimistica... L'arte afferma. Giobbe afferma. Ma Zola? Ma i Goncourt? Le cose che mostrano sono brutte: ma *il fatto* di mostrarle deriva dal *gusto di questo brutto*... Non serve! V'ingannate, se sostenete il contrario. Come redime Dostoevskij!

822.

Se i miei lettori sono abbastanza consapevoli del fatto che anche "l'uomo buono" rappresenta una forma di *esaurimento* nel grande spettacolo totale della vita, onoreranno la coerenza del cristianesimo, che concepì come *brutto* l'uomo buono. In ciò il cristianesimo ebbe ragione.

Per un filosofo è indegno dire che "il buono e il bello sono una cosa sola"; se poi aggiunge "e anche il vero", merita di essere bastonato. La verità è brutta. *Noi abbiamo l'arte per non perire a causa della verità.*

823.

La moralizzazione delle arti. Considerare l'arte come libertà dalle ristrettezze della morale e dalle prospettive anguste, o come loro schernitrice. Fuggire nella natura, dove la *bellezza* si accoppia alla *terribilità*. Concezione dell'uomo *grande*.

Le anime di lusso, fragili e inutili: basta un soffio per turbarle, "le anime belle".

Ridestare gli *ideali impalliditi* nella loro implacabile durezza e brutalità, i mostri più splendidi.

Provare un godimento affascinante gettando uno sguardo psicologico sulla sinuosità e l'istrionismo inconsapevoli che si trovano in tutti gli artisti moralizzati.

Mettere in luce la *falsità* dell'arte.

Mettere in luce quali siano le "forze fondamentali idealizzatrici" (sensibilità, ebbrezza, sovrabbondanza di animalità).

824.

La moderna *falsificazione* nelle arti: intesa come *necessaria*, cioè *conforme al più vero bisogno dell'anima moderna.*

Si colmano le lacune delle *doti naturali*, e ancor più le lacune dell'*educazione*, della *tradizione*, della *scuola*.

Primo: ci si cerca un pubblico *meno artistico*, che sia assoluto nel suo amore (e s'inginocchi subito *davanti alla persona*). A ciò serve la superstizione del nostro secolo, quella del "genio".

Secondo: si aizzano gli istinti oscuri dei malcontenti, degli ambiziosi, di quelli che ignorano se stessi in un'epoca democratica: importanza della *posa*.

Terzo: si trasferiscono i procedimenti di un'arte in un'altra, si mescolano le intenzioni dell'arte con quelle della scienza, o della Chiesa, o dell'interesse della razza (nazionalismo), o della filosofia — si suonano tutte le campane in una volta e si suscita l'oscuro sospetto di essere un "Dio".

Quarto: si adula la donna, il sofferente, il ribelle, si fanno prevalere anche nell'arte i *narcotica* e gli *opiatica*. Si solleticano i "colti", i lettori di poesie e di vecchie storie.

825.

Differenza tra "pubblico" e "cenacolo": per il primo, oggi si *deve* essere ciarlatani, per il secondo si *vuole* essere virtuosi e nient'altro! I "geni" specifici del nostro secolo, che sono grandi per entrambi, superano questa scissione: la grande ciarlataneria di Victor Hugo e di Richard Wagner, ma accoppiata a tanto *virtuosismo* genuino da soddisfare anche i più raffinati nel vero senso dell'arte.

Di qui la *mancanza di grandezza*: l'ottica di costoro è mutevole, talvolta guardano ai bisogni più grossolani, talvolta ai più raffinati.

826.

Il falso "rafforzamento".

1) Nel *romanticismo*: questo costante *espressivo* non è segno di forza, ma di una sensazione di mancanza.

2) La musica *pittoresca*, la cosiddetta musica drammatica, è soprattutto *più facile* (così come la cronaca bruta e l'accostamento di *faits* e *traits* nel romanzo del naturalismo).

3) La "*passione*" come affare di nervi e di anime affaticate; come gusto per le cime montuose e per i deserti, le

tempeste, le orge e le atrocità — per i temi di massa e grossolani (per esempio, negli storici).

Effettivamente, c'è un culto per gli eccessi del sentimento. Come avviene che le epoche forti abbiano in arte un bisogno opposto — il bisogno di un aldilà della passione?

4) La preferenza per le *materie eccitanti* (*erotica* o *socialistica* o *pathologica*): tutti segni di quale sia il genere di persone per cui oggi si lavora, cioè gente *esaurita dal lavoro* e distratta o indebolita.

Si deve tiranneggiare, per produrre in generale un effetto.

827.

L'arte moderna come un'arte della *tirannia*. Una *logica del lineamento*, grossolana e fatta risaltare con forza; il motivo semplificato sino a diventare una formula: la formula tiranneggia. Chiusa nelle linee, una molteplicità selvaggia, una massa esuberante di fronte alla quale i sensi si smarriscono; la brutalità dei colori, della materia, dei desideri. Esempi: Zola, Wagner; in un ordine più spirituale, Taine. Dunque: *logica, massa e brutalità.*

828.

A proposito dei *pittori*: "*tous ces modernes sont des* poètes *qui ont voulu être* peintres. *L'un a cherché des drames dans l'histoire, l'autre des scènes de moeurs, celui-ci traduit des religions, celui-là une philosophie*". Questo imita Raffaello, quest'altro i primi maestri italiani; i pittori di paesaggi adoperano alberi e nuvole per fare odi ed elegie. *Nessuno* è semplicemente pittore: tutti sono archeologi, psicologi, mettono in scena qualche ricordo o qualche teoria. Si compiacciono della nostra erudizione, della nostra filosofia. Sono, come noi, pieni e strapieni di idee generali. Amano una forma non per quello che è, ma per quello che *esprime*. Sono figli di una generazione erudita, tribolata e riflessiva — lontani mille miglia dagli antichi maestri che non leggevano e pensavano soltanto a dare una festa per i loro occhi.

829.

In fondo, anche la musica di Wagner è ancora letteratura, così come tutto il romanticismo francese: il fascino dell'esotismo (di epoche, costumi e passioni straniere) esercitato su dei lazzaroni sensibili. Il rapimento provato nell'entrare in quel prodigioso paese lontano, straniero e antichissimo, a cui si accede grazie a libri che dipingono tutto l'orizzonte di nuovi colori e nuove possibilità... Il presentimento di mondi ancor più lontani, non ancora dischiusi; il *dédain* verso i *boulevards*... Il nazionalismo, non lasciamoci ingannare, è ancora soltanto una forma di esotismo... I musicisti romantici raccontano cosa hanno fatto di loro i libri esotici: si vorrebbero vivere vicende esotiche, provare passioni di gusto fiorentino o veneziano e si finisce *per contentarsi* di cercarle nelle immagini... L'essenziale è quel genere di desideri *nuovi*, una volontà di imitare e di vivere imitando, il travestimento, la dissimulazione dell'anima... L'arte romantica è soltanto un'ultima risorsa che supplisce una "realtà" mancata.

Napoleone, la passione per le nuove possibilità dell'anima... L'allargamento dell'anima...

Il tentativo di *fare* qualcosa di nuovo: la rivoluzione, Napoleone...

Spossamento della volontà: tanto maggiore stravaganza nei desideri di sentire cose nuove, di rappresentarle, di sognarle...

Conseguenza delle cose eccessive che si sono vissute: fame rabbiosa di sentimenti eccessivi... Le letterature straniere hanno fornito le spezie più forti...

830.

I Greci di Winckelmann e di Goethe, gli Orientali di Victor Hugo, i personaggi dell'*Edda* in Wagner, gli Inglesi del secolo XIII in Walter Scott — un bel giorno si scoprirà tutta la commedia! Tutto ciò fu storicamente oltremodo falso, *però* — moderno!

831.

Per una caratterizzazione del *genio nazionale*, relativamente a ciò che è straniero e tolto a prestito:

il genio *inglese* rende grossolano e naturale tutto ciò che riceve;
il genio *francese* diluisce, semplifica, logicizza, orna;
il genio *tedesco* mescola, media, imbroglia, moralizza;
il genio *italiano* ha usato nel modo di gran lunga più libero e fine ciò che ha preso a prestito e ci ha messo dentro molto di più di quello che ne ha ricavato, essendo il genio *più ricco*, che più poteva donare.

832.

Gli ebrei nella sfera dell'arte hanno sfiorato il genio con Heinrich Heine e Offenbach, questo satiro pieno di spirito e spavaldo quant'altri mai che come musicista si attiene alla grande tradizione e, per chi non ha soltanto orecchi, è una vera liberazione rispetto ai musicisti sentimentali e in fondo *degenerati* del romanticismo tedesco.

833.

Offenbach: musica francese con lo spirito di Voltaire, libero, petulante, con un piccolo ghigno sardonico, ma chiaro, ricco di spirito sino alla banalità (non si *imbelletta*) e senza la *mignardise* di una sensualità morbosa o biondo-viennese.

834.

Se per il genio di un artista s'intende la più alta libertà di cui si può godere sottoponendosi alla legge, una divina leggerezza e facilità nelle cose più difficili, allora Offenbach ha più diritto al nome di "genio" che Wagner. Wagner è pesante, goffo: nulla gli è più estraneo dei momenti di spavalda perfezione come quelli che Offenbach, questo pagliaccio, raggiunge cinque, sei volte quasi in ciascuna delle sue *bouffonneries*. Ma, forse, per genio si deve intendere qualcosa d'altro.

835.

Per il capitolo "*Musica*". Musica tedesca, francese e italiana. (I nostri tempi, che politicamente sono i più bassi, sono i *più fecondi*. Gli Slavi?) Il balletto storico-culturale:

ha vinto il melodramma. Musica di teatranti e musica di musicisti. È un errore credere che ciò che Wagner ha creato sia una *forma*: è assenza di forma. Va ancora scoperta la possibilità della costruzione *drammatica*. Ritmica. L'"espressione" a ogni costo. Onore a *Carmen*. Onore a Heinrich Schütz (e al "Liszt-Verein"). Strumentazione da puttane. Onore a Mendelssohn: in lui, e in nessun altro, c'è qualcosa di Goethe! (E un altro elemento di Goethe giunse alla perfezione nella Rahel;* e un terzo in Heinrich Heine.)

836.

La musica *descrittiva*: si deve lasciare alla realtà il compito di fare effetto... Tutte queste forme d'arte sono *facili, più imitabili*; a loro pongono mano i meno dotati. Appello agli istinti; arte *suggestiva*.

837.

Sulla nostra *musica moderna*. Il deperimento della melodia è uguale al deperimento dell'"idea", della dialettica, della libertà di movimento spirituale — stupidità e costipazione si sviluppano come nuove audacie e persino come princìpi: alla fine si possiedono soltanto i principi delle proprie qualità naturali, della propria *misera dote*.

La "musica drammatica" è un assurdo! È semplicemente cattiva musica... Il "sentimento", la "passione" sono usati come surrogati quando non si sa più raggiungere la loro superiore spiritualità e *felicità* (per esempio, Voltaire). In termini tecnici: il "sentimento" e la "passione" sono *più facili* — presuppongono artisti molto più poveri. Quando si rivolge al dramma, un artista rivela di sapersi ben più padrone dei mezzi *apparenti* che dei mezzi genuini. Abbiamo una *pittura drammatica*, una *lirica drammatica* ecc.

838.

Per la musica ci manca un'estetica che sappia imporre leggi ai musicisti e creare loro una coscienza; e, di conse-

* Rahel (Levin) Varnhagen von Ense (1771-1833); tenne un celebre salotto berlinese.

guenza, ci manca una vera polemica sui "princìpi" — perché noi, come musicisti, ridiamo delle velleità di Herbart in questo campo, come ridiamo di quelle di Schopenhauer. Ma, in effetti, ne risulta una grande difficoltà: non sappiamo più *dare fondamento* ai concetti di "modello", "maestria", "perfezione" — brancoliamo con l'istinto di un antico amore, con ammirazione, ciecamente, nel regno dei valori, crediamo quasi che "sia buono ciò che piace *a noi*...". La mia diffidenza si desta quando con tutta innocenza Beethoven viene definito ovunque un "classico": io vorrei appurare rigorosamente che in altre arti si intende per classico un tipo opposto a quello di Beethoven. Ma quando persino la perfetta ed evidente decomposizione stilistica di Wagner, il suo cosiddetto stile drammatico viene insegnato e venerato come "modello", come "maestria", come "progresso", la mia impazienza giunge al parossismo. Lo stile drammatico in musica, quale Wagner lo intende, è rinunciare allo stile in generale muovendo dal presupposto che qualcosa di diverso, cioè il dramma, abbia un valore cento volte maggiore della musica. Wagner è bravo a dipingere, non utilizza la musica a favore della musica, accentua delle pose, è poeta; infine, come tutti gli artisti di teatro, ha fatto appello ai "bei sentimenti" e ai "petti ricolmi"; con tutto questo ha convertito a sé le donne e coloro che hanno bisogno di venire educati: ma che importa la musica alle donne e ai bisognosi di cultura? Tutti costoro non hanno coscienza per l'arte; non soffrono, se tutte le virtù primarie e indispensabili di un'arte vengono calpestate e schernite a vantaggio di intenzioni accessorie, come un'*ancilla dramaturgica*. Che importa ogni accrescimento dei mezzi d'espressione, se ciò che esprime, ossia l'arte stessa, ha perduto la propria legge? La pompa e la forza pittoresca del timbro, il simbolismo dei suoni, del ritmo, il colorismo dell'armonia e della disarmonia, il significato suggestivo della musica rispetto alle altre arti, la *sensualità* della musica giunta con Wagner al predominio — tutto ciò Wagner lo ha riconosciuto nella musica, tratto alla luce, sviluppato. Victor Hugo ha fatto una cosa affine per la lingua: ma già oggi in Francia a proposito di Victor Hugo ci si chiede se non abbia rovinato la lingua: se, con l'aumento della

sensualità della lingua, non siano state schiacciate in lei la ragione, la spiritualità, la profonda conformità alle leggi. Non è forse segno di *décadence* il fatto che in Francia i poeti siano diventati scultori, e in Germania i musicisti siano diventati teatranti e imbrattatele della cultura?

839.

Oggi c'è anche un pessimismo da musicisti, persino fra i non musicisti. Chi non ha conosciuto, chi non ha maledetto l'infelice fanciullo che martirizza il suo pianoforte sino a farlo gridare di disperazione, che con la propria mano agita il fango delle più fosche e grigie armonie? È così che si viene *riconosciuti* come pessimisti... Ma si è anche riconosciuti come musici? Non lo crederei. Il wagneriano *pur sang* non è musico, soggiace alle forze elementari della musica pressappoco come la donna soggiace alla volontà di chi la ipnotizza — e per *potervi* soggiacere non deve essere reso diffidente *in rebus musicis et musicantibus* da una coscienza severa e fine. Ho detto "pressappoco come": ma forse qui si tratta di ben più che di un paragone. Si considerino i mezzi che Wagner predilige per ottenere i suoi effetti (e che dovette in gran parte inventarsi): somigliano in modo strano ai mezzi con cui l'ipnotizzatore raggiunge il suo effetto: scelta dei movimenti, del colore orchestrale; scansare con orrore la logica e la quadratura del ritmo; l'elemento insinuante, strisciante, misterioso, l'isterismo della sua "melodia infinita". E lo stato d'animo in cui per esempio il Preludio del *Lohengrin* mette l'ascoltatore, e ancor più l'ascoltatrice, è forse essenzialmente diverso dall'estasi sonnambolica? Io ho sentito un'italiana che, dopo aver ascoltato quel preludio, facendo quegli occhi leggiadramente rapiti che vengono così bene alle wagneriane, diceva: "*come* si dorme *con questa musica!*".*

840.

La religione della musica. Quanta inconfessabile e perfino incompresa soddisfazione di tutti i bisogni religiosi

* In italiano nel testo.

dà la musica di Wagner! Quanta preghiera, virtù, unzione, "verginità", "redenzione" parlano in lei! Dal fatto che la musica può prescindere dalla parola e dal concetto trae grandissimo vantaggio questa santa astuta che riconduce, *seduce nuovamente* a tutto ciò che una volta fu creduto!... La nostra coscienza intellettuale non deve vergognarsi (non è coinvolta) se qualche vecchio istinto beve con labbra tremanti da coppe *proibite*... Questo è saggio, sano, e, in quanto rivela pudore per il soddisfacimento dell'istinto religioso, è persino un buon segno... Il cristianesimo sleale: tipo della musica dell'"ultimo Wagner".

841.

Io distinguo il coraggio di fronte alle persone dal coraggio di fronte alle cose e dal coraggio di fronte alla carta. Quest'ultimo fu, per esempio, il coraggio di David Strauss. Inoltre distinguo il coraggio che ha testimoni da quello senza testimoni; il coraggio di un cristiano, e in genere di qualcuno che crede in Dio, non può mai essere un coraggio senza testimoni — e già per questo è degradato. Infine, distinguo il coraggio per temperamento da quello che deriva dalla paura di avere paura: il coraggio morale è un caso di quest'ultima specie di coraggio. E vi si aggiunga il coraggio derivante dalla disperazione.

Questo coraggio lo ebbe Wagner. La sua posizione di fronte alla musica era, in fondo, disperata. Gli mancavano entrambe le cose che rendono capaci di essere buoni musicisti: natura e cultura, la predestinazione alla musica e l'istruzione e l'educazione musicale. Ebbe coraggio: da quella mancanza creò un principio — *inventò* per sé un genere di musica. La "musica drammatica" che inventò è la musica che *lui poteva fare* — il suo concetto segna i limiti di Wagner.

E lo si è frainteso! Lo si è frainteso?... I cinque sesti degli artisti moderni si trovano nelle sue condizioni. Wagner è il loro salvatore: i cinque sesti sono del resto il "numero minimo". Ogni volta che la natura si mostra spietata mentre la cultura rimane un caso, un tentativo, un dilettantismo, oggi l'artista si rivolge per istinto, ma che di-

co, con entusiasmo a Wagner: "per metà lo attrasse, e per metà lo trasse a fondo", come dice il poeta.*

842.

La "musica" e il grande stile. La grandezza di un musicista non si misura dai "bei sentimenti" che suscita (questo lo possono credere le donnicciole), ma dal grado in cui si avvicina al grande stile, in cui è all'altezza del grande stile. Questo stile ha in comune con la grande passione il rifiutarsi di piacere; il dimenticarsi di persuadere; il comandare; il *volere*... Diventare padroni di quel caos che si è; costringere il proprio caos a diventare forma; diventare logici, semplici, univoci, matematici, diventare *legge* — ecco la grande ambizione. E questa respinge: non c'è più nulla che susciti l'amore per questi violenti — intorno a loro si stende un deserto, un silenzio, una paura, come allo spettacolo di un grande sacrilegio... Tutte le arti conoscono simili ambiziosi del grande stile: perché mancano nella musica? Ancora nessun musicista ha mai costruito in modo simile all'architetto che creò il Palazzo Pitti... Qui c'è un problema. Forse la musica appartiene a quella cultura in cui è già caduto il regno dei violenti di ogni genere? O forse, in fondo, il concetto di grande stile sarebbe in contraddizione già con l'anima della musica — con la "femmina" che c'è nella nostra musica?...

Qui tocco un problema cardinale: qual è il posto che compete a tutta la nostra musica? Le epoche del gusto classico non conoscono nulla che le si possa paragonare: è fiorita quando il mondo del Rinascimento toccò la sua sera, quando la "libertà" aveva abbandonato i costumi e persino i desideri: rientra forse nel suo carattere l'essere un controrinascimento? È sorella dello stile barocco, essendo comunque la sua contemporanea? La musica, la musica moderna, non è già *décadence*?

Già prima ho messo il dito su questo problema: se la nostra musica non sia una porzione di controrinascimen-

* Goethe, *Der Fischer.*

to nell'arte; se non sia strettamente affine allo stile barocco; se non sia maturata in contraddizione con il gusto classico, tanto che in lei ogni ambizione di classicità si vieta da sé.

La risposta a una simile questione di valore, di primaria importanza, non potrebbe essere dubbia, se si considerasse esattamente il fatto che la musica raggiunge la sua suprema maturità e pienezza come romanticismo — ancora una volta un movimento di reazione contro la classicità...

Mozart fu un'anima tenera e innamorata, ma appartenne in tutto e per tutto al secolo XVIII, anche nella sua serietà... Beethoven fu il primo grande romantico, nel senso del concetto *francese* di romanticismo, così come Wagner è l'ultimo grande romantico... Entrambi sono istintivamente ostili al gusto classico, allo stile severo — per non parlare poi di "grandezza".

843.

Il *romanticismo*: un problema equivoco, come ogni cosa moderna.

Le condizioni estetiche sono duplici.

Gli uomini completi e donatori a fronte di quelli che cercano, che desiderano.

844.

Un romantico è un artista che rende creativa una grande scontentezza di sé — che guarda lontano e guarda indietro, via da sé e dal suo mondo.

845.

L'arte è una conseguenza dell'*insoddisfazione per la realtà*? O un'espressione di *riconoscenza per una felicità goduta*? Nel primo caso, si ha il *romanticismo*, nel secondo, lo splendore glorioso e il ditirambo (in breve: *l'arte dell'apoteosi*). Quest'ultimo è anche il caso di Raffaello, che però fu falso nel divinizzare l'*apparenza* dell'interpretazione cristiana del mondo: fu riconoscente all'esistenza là dove *non* si mostrò specificamente cristiano.

Con l'interpretazione *morale* il mondo si fa insopportabile. Il cristianesimo fu il tentativo di vincere il mondo con quella interpretazione: ossia, di negarlo. *In praxi*, un simile attentato delirante — l'attentato mosso al mondo da un delirio umano di elevarsi oltre ogni limite — mise capo all'oscuramento, al rimpicciolimento, all'impoverimento dell'uomo: per la specie più mediocre e innocua, la specie dell'uomo gregario, i conti tornavano solo così: venne *promossa*, se si vuole...

Omero come *artista dell'apoteosi*; e anche Rubens. La musica non ha ancora avuto alcun artista simile.

L'idealizzazione del *grande delinquente* (senso della sua *grandezza*) è greca; il denigrare, il calunniare, il rendere spregevole il peccatore è giudaico-cristiano.

846.

Che cos'è romanticismo? Rispetto a tutti i valori estetici, mi valgo ora di questa distinzione fondamentale: in ogni singolo caso domando: "qui, è diventata creatrice la fame o la sovrabbondanza?". Di primo acchito, sembrerebbe consigliarsi un'altra distinzione — che appare molto più evidente — cioè distinguere se la causa del creare sia il desiderio di irrigidirsi, di farsi eterni, di "*essere*", oppure il desiderio di distruzione, di cambiamento, di *divenire*. Ma entrambi questi modi di desiderare si dimostrano, guardando più a fondo, semplicemente equivoci e spiegabili già in base a quello schema presentato sopra e, con ragione (a mio avviso), *preferito*.

Il desiderio di distruzione, di cambiamento, di divenire *può* essere l'espressione di una forza traboccante, gravida di avvenire (come si sa, il mio termine per indicarla è la parola "dionisiaco"); ma può anche essere l'*odio* dei falliti, di chi rinuncia, dei mal fatti, che distrugge, *deve* distruggere, perché ciò che esiste, ogni esistenza e perfino ogni essere, lo indigna e lo eccita.

"L'eternizzare" può d'altro canto derivare anche da gratitudine e da amore; un'arte che ha tale origine sarà sempre un'arte dell'apoteosi, forse ditirambica (Rubens), beata (Hafis), chiara e bonaria (Goethe), diffonderà un omerico splendore di gloria su tutte le cose — ma può anche

essere quella volontà tirannica di chi soffre gravemente, che sulla peculiare idiosincrasia della propria sofferenza, su ciò che è più personale, particolare, ristretto, vorrebbe imprimere un carattere di *legge* e di costrizione e che, per così dire, si vendica di tutte le cose imprimendovi la propria immagine, l'immagine della propria tortura, marchiandola con un ferro rovente. Quest'ultimo è il pessimismo romantico nella sua forma più espressiva: sia la filosofia schopenhaueriana della volontà, sia la musica wagneriana.

847.

Dietro al dissidio fra *classico* e *romantico* non si cela forse il dissidio fra l'*attivo* e il *reattivo*?

848.

Per essere *classici* bisogna avere *tutti* i doni e i desideri più forti e apparentemente contraddittori: ma in modo che procedano insieme sotto un medesimo giogo; si deve giungere al tempo *giusto*, per portare in alto o al vertice un genere letterario, artistico o politico (non *dopo* che questo è già successo...); rispecchiare nella propria anima più intima e più profonda una *condizione collettiva* (un popolo o una cultura) in un'epoca in cui questa condizione esiste tuttora e non è ancora ridipinta dall'imitazione degli stranieri (o addirittura ne dipende...); essere non uno spirito reattivo, ma uno spirito che *conchiude* e guida innanzi, che dice di *sì* in tutti i casi, magari odiando.

"*Non* fa parte di ciò il supremo valore personale?"... Forse bisogna considerare se qui i pregiudizi morali non giochino il loro gioco, e se una grande altezza *morale* non sia forse in sé una *contraddizione* contro il *classico*: se questi mostri morali non debbano necessariamente essere *romantici*, nella parola e nell'azione... Una simile preponderanza di un unico tratto sopra gli altri (come la si riscontra nel mostro morale) è ostile alla potenza classica dell'equilibrio; supponendo che qualcuno possegga quest'altezza e tuttavia sia classico, si potrebbe arditamente concludere che possegga anche un'immoralità altrettanto alta: questo è forse il caso di Shakespeare, posto che egli sia veramente Lord Bacone...

849.

Le cose future. Contro il romanticismo della grande "passione".

Si deve comprendere come a ogni gusto "classico" appartenga una certa quantità di freddezza, di lucidità, di durezza: soprattutto la logica, la felicità nelle cose spirituali, le "tre unità", la concentrazione — l'odio contro il sentimento, l'animosità, l'*esprit*, l'odio contro ciò che è molteplice, incerto, vago, contro il presentimento, nonché contro ciò che è breve, acuto, grazioso, bonario.

Non si deve giocare con le formule artistiche: si deve trasformare la vita in modo che poi la si *debba* formulare.

Ed ecco un'allegra commedia, della quale soltanto ora impariamo a ridere, che soltanto ora *vediamo*: i contemporanei di Herder, di Winckelmann, di Goethe e di Hegel avanzarono la pretesa di *avere riscoperto l'ideale classico*... e, in pari tempo, Shakespeare! E la stessa generazione si era separata con disprezzo dalla scuola classica dei francesi! Quasi che non si potesse imparare l'essenziale tanto qui quanto là!... Ma si voleva la "natura", la "naturalezza": oh stupidità! Si credette che la classicità fosse una sorta di naturalezza!

È su questo che dobbiamo riflettere sino in fondo: senza pregiudizi né mollezze: su quale terreno possa fiorire un gusto classico. Rendere l'uomo più duro, più semplice, più forte, più cattivo: tutto questo va insieme. La semplificazione logico-psicologica. Il disprezzo del dettaglio, di ciò che è complicato, incerto.

I romantici in Germania *non* protestano contro il classicismo, ma contro la ragione, l'illuminismo, il gusto, il secolo XVIII.

La sensibilità della musica romantico-wagneriana: il contrario della *sensibilità classica*.

La volontà di unità (perché l'unità tiranneggia: tiranneggia gli uditori e gli spettatori), ma l'incapacità di dominare *se stessi* quanto al punto principale: cioè in rapporto all'opera (incapacità di rinunciare, di abbreviare, di chiarire, di semplificare).

La vittoria ottenuta per mezzo della massa (Wagner, Victor Hugo, Zola, Taine).

850.

Il nichilismo degli artistoidi. La natura è crudele per la sua serenità; è cinica, con le sue aurore. Noi siamo ostili alle *emozioni.* Noi ci rifugiamo là dove la natura tocca i nostri sensi e la nostra forza d'immaginazione; là dove non abbiamo nulla da amare, dove nulla ci rammenta le apparenze morali e le delicatezze di questa natura nordica — e così avviene anche nelle arti. Preferiamo ciò che non ci ricorda più "il bene e il male". La nostra moralistica eccitabilità e suscettibilità al dolore è come dissolta in una natura terribile e felice, nel fatalismo dei sensi e delle forze. La vita senza bontà.

Il beneficio consiste nello spettacolo della grandiosa *indifferenza* della natura verso il bene e il male.

Nessuna giustizia nella storia, nessuna bontà nella natura; perciò il pessimista, se è un artista, *in historicis* si reca dove l'assenza di giustizia si mostra con grandiosa ingenuità, dove arriva a esprimersi addirittura la sua *perfezione* — e analogamente nella *natura* si reca dove il carattere cattivo e sprezzante non si dissimula, dove la natura rappresenta il carattere della *perfezione*...

L'artista nichilista si rivela nel volere e nel preferire la storia cinica, la natura cinica.

851.

Cos'è tragico? Io ho ripetutamente messo il dito sul grande malinteso di Aristotele, che credette di riconoscere in due affetti *deprimenti*, nel terrore e nella compassione, gli affetti tragici. Se avesse ragione, la tragedia sarebbe un'arte pericolosa per la vita: si dovrebbero mettere gli uomini in guardia da lei come da un pericolo pubblico e da uno scandalo. L'arte, che per lo più è il grande stimolante della vita, ebbrezza di vita, volontà di vivere, qui, al servizio di un movimento discendente, diventerebbe simile a una serva del pessimismo, *nociva alla salute* (perché è semplicemente falso che eccitando questi affetti ci si "purga", come sembra credere Aristotele). Un cosa che abitualmente provoca terrore o pietà disorganizza, indebolisce, scoraggia: e posto che abbia ragione Schopenhauer quando sostiene che dalla tragedia si deve ricavare la rassegnazio-

ne, cioè una dolce rinuncia alla felicità, alla speranza, alla volontà di vivere, si concepirebbe così un'arte in cui l'arte nega se stessa. In tal caso, la tragedia significherebbe un processo di dissoluzione: l'istinto della vita che distrugge se stesso nell'istinto dell'arte. Cristianesimo, nichilismo, arte tragica, *décadence* fisiologica: tutte queste cose si terrebbero per mano, giungerebbero a prevalere nella medesima ora, si spingerebbero reciprocamente in avanti... O *in basso*. La tragedia sarebbe un sintomo del declino.

Si può confutare questa teoria col massimo sangue freddo, cioè misurando col dinamometro l'effetto di un'emozione tragica. Si giunge a un risultato che solo l'assoluta bugiarderia di un sistematico può disconoscere: al risultato che la tragedia è un *tonicum*. Se qui Schopenhauer non *volle* comprendere, se considera la depressione totale come una condizione tragica, se fa intendere che i Greci (che, con suo gran dispetto, non si "rassegnavano") non furono all'altezza della concezione del mondo — questo è *parti pris*, logica di sistema, la falsa moneta di un sistematico: una di quelle tristi falsificazioni che guastarono, passo passo, tutta la psicologia di Schopenhauer (lui, che arbitrariamente e violentemente fraintese il genio, l'arte stessa, la morale, la religione pagana, la bellezza, la conoscenza: quasi tutto).

852.

L'artista tragico. È una questione di *forza* (in un individuo o in un popolo) *che* si pronunci, e *dove* si pronunci il giudizio di "bello". La sensazione di pienezza, di avere *accumulato energia* (che permette di accettare con coraggio e serenità molte cose di cui il debole *rabbrividisce*), la sensazione di *potenza* esprime il giudizio del "bello" intorno a oggetti e condizioni che l'istinto dell'impotenza può giudicare soltanto *odiosi* e "brutti". Avere il sentore di quanto all'incirca sapremmo fare se avessimo di fronte materialmente un pericolo, un problema, una tentazione — questo fiuto determina anche il nostro sì estetico. (Dire "questo è bello" è un *dire di sì*.)

Da ciò risulta, grosso modo, che *la predilezione per le cose enigmatiche e terribili* è un sintomo di *forza*, mentre

il gusto per ciò che è *grazioso e adorno* appartiene ai deboli e ai delicati. Il *piacere* per la tragedia distingue le epoche e i caratteri *forti*: il suo *non plus ultra* è forse la *divina commedia*. Sono gli spiriti *eroici* quelli che dicono di *sì* a se stessi nella crudeltà tragica: questi sono abbastanza duri per sentire come *piacere* la sofferenza. Posto invece che i *deboli* cerchino di ricavare godimento da un'arte che non è stata inventata per loro, che faranno per rendere di loro gusto la tragedia? La interpreteranno introducendovi *i loro criteri di apprezzamento*: per esempio, il "trionfo dell'ordinamento morale del mondo", o la dottrina della "mancanza di valore dell'esistenza", o l'invito alla rassegnazione (o anche una scarica emozionale, in un senso per metà medico e per metà morale, *à la* Aristotele). Infine, *l'arte del terribile*, eccitando i nervi, può acquistare un valore come stimolante per i deboli e per gli esauriti: e questo, ad esempio, è il motivo per cui oggi si *apprezza* l'arte di Wagner.

È segno di una sensazione di *benessere* e di *potenza* la misura in cui si è in grado di ammettere che le cose abbiano un carattere terribile ed enigmatico, nonché *il fatto* di non avere in genere bisogno di "soluzioni" definitive.

Questo genere di *pessimismo da artisti* è esattamente il carattere del *pessimismo religioso-morale*, che soffre della "corruzione" dell'uomo, dell'enigma dell'esistenza: questo vuole assolutamente una soluzione, o almeno una speranza di soluzione... I sofferenti, i disperati, quelli che diffidano di sé, in una parola i malati, hanno bisogno in ogni tempo di *visioni* affascinanti per cavarsela (il concetto di "beatitudine" ha *quest'*origine).

Un caso affine: gli artisti della *décadence*, che in fondo hanno una posizione *nichilista* di fronte alla vita, si *rifugiano* nella *bellezza della forma* — nelle cose *elette*, in cui la natura è diventata perfetta ed è *grande e bella* con indifferenza... L'"amore del bello" può quindi essere diverso dalla *facoltà* di *vedere* qualcosa di bello, di *creare* il bello: può essere appunto espressione dell'*incapacità* di farlo.

Gli artisti che soggiogano, che da ogni conflitto fanno risuonare una *nota consonante*, sono quelli che pure fanno godere alle cose la loro potenza e la loro redenzione personale: esprimono la propria esperienza più intima nella

simbolicità di ogni opera d'arte — il loro creare è riconoscenza per il fatto di essere.

La *profondità dell'artista tragico* consiste in ciò: il suo istinto estetico vede dall'alto le conseguenze più lontane, non si ferma, da miope, a osservare le cose prossime, afferma *l'economia in grande*, che giustifica il *terribile*, il *cattivo*, l'*enigmatico* — e non si contenta di giustificarlo.

853.

L'ARTE NELLA "NASCITA DELLA TRAGEDIA"

1.

La concezione del mondo con cui, nel suo proposito più recondito, si scontra questo libro è particolarmente fosca e spiacevole: sembra che fra i tipi di pessimismo finora conosciuti nessuno abbia raggiunto questo grado di malignità. Qui non c'è contrasto fra un mondo vero e un mondo apparente: c'è un solo mondo, e questo è falso, crudele, contraddittorio, seduttore, senza senso... Un mondo siffatto è il mondo vero. *Noi abbiamo bisogno di menzogne*, per riportare la vittoria su questa realtà, su questa "verità", ossia per *vivere*... Il fatto che la menzogna sia necessaria per vivere fa parte di questo carattere terribile ed enigmatico dell'esistenza...

La metafisica, la morale, la religione, la scienza vengono prese in considerazione in questo libro soltanto come altrettante forme di menzogna: con il loro aiuto si *crede* nella vita. "La vita *deve* ispirare fiducia": il compito, così posto, è enorme. Per assolverlo, l'uomo deve essere bugiardo già per natura, deve essere *artista* prima di ogni altra cosa. Ed egli *è* tale: metafisica, morale, religione, scienza sono tutti parti della sua volontà di arte, di menzogna, di fuga dalla "verità", di *negazione* della "verità". La stessa facoltà grazie a cui fa violenza alla realtà con la menzogna, questa facoltà artistica *par excellence* dell'uomo, lui l'ha in comune con tutto ciò che è. Egli stesso è un frammento di realtà, di verità, di natura: come potrebbe non essere anche un frammento del *genio della menzogna*?

Che si *misconosca* il carattere dell'esistenza: è questa la più alta e profonda intenzione, il segreto che sta dietro

a ogni virtù, scienza, devozione, mestiere di artista. Molte cose non vederle mai, molte altre vederle falsamente, vederne molte che non sono: quanto è saggio il ritenersi saggi quando invece se ne è lontanissimi! L'amore, l'entusiasmo, "Dio" — tutte finezze dell'estremo autoinganno, seduzioni alla vita, fede nella vita! Nei momenti in cui l'uomo viene ingannato, in cui si inganna da sé, in cui crede nella vita, quale esuberanza per lui! Quale rapimento! Quale sensazione di potenza! L'uomo è tornato di nuovo padrone della "*materia*"! Padrone della "verità!... E in qualunque momento l'uomo si rallegri, è sempre uguale nella sua gioia: si rallegra di sé come artista — se si gode come potenza, gode la menzogna come la propria potenza.

2.

L'arte e nient'altro che l'arte! È quella che più rende possibile la vita, la grande seduttrice alla vita, il grande stimolante della vita...

L'arte come unica forza contraria e superiore a ogni volontà di negare la vita, l'anticristiano, l'antibuddistico, l'antinichilista *par excellence*.

L'arte come la *redenzione di chi sa* — di colui che vede il carattere terribile ed enigmatico dell'esistenza, di chi vuole vederlo, di chi conosce tragicamente.

L'arte come la *redenzione dell'uomo d'azione* — di chi non solo vede il carattere terribile ed enigmatico dell'esistenza, ma lo vive e lo vuole vivere, dell'uomo tragico e guerriero, dell'eroe.

L'arte come la *redenzione del sofferente* — la via verso condizioni in cui la sofferenza viene voluta, trasfigurata, divinizzata, in cui la sofferenza è una forma del grande rapimento.

3.

Si vede che in questo libro il pessimismo, o diciamo più chiaramente il nichilismo, ha valore di "verità". Ma la verità non è più il criterio supremo del valore, e ancor meno la potenza più alta. Qui la volontà di apparenza, di illusione, di inganno, del divenire e del variare (di illusione oggettiva) è considerata come più profonda, più origina-

ria, più metafisica della volontà di verità, di realtà, di essere — quest'ultima, anzi, è semplicemente una forma della volontà di illusione. Così pure, il piacere è considerato più originario del dolore: e il dolore è ritenuto condizionato, come un fenomeno che segue dalla volontà di godere (dalla volontà di divenire, crescere, configurare ecc., ossia *di creare*: ma nel creare è compreso anche il distruggere). Viene concepito uno stato supremo di affermazione dell'esistenza, dal quale non è possibile espungere il supremo dolore: la condizione tragico-dionisiaca.

4.

Così questo libro è persino antipessimista: nel senso che insegna qualcosa che è più forte del pessimismo, più "divino" della verità. Nessuno, a quanto sembra, più dell'autore di questo libro sarebbe propenso a parlare seriamente a favore di una radicale negazione della vita: più che di un dire di no alla vita, di una reale *azione* negatrice della vita. Soltanto, egli sa — perché lo ha vissuto: forse non ha sperimentato nient'altro — che l'arte ha *più valore* della verità.

Già nella prefazione, in cui Richard Wagner viene come invitato al dialogo, compare questa confessione di fede, questo vangelo d'artista: "l'arte è il vero compito della vita, l'arte è la sua attività *metafisica*...".

LIBRO QUARTO

DISCIPLINA E SELEZIONE

I.

LA GERARCHIA

1. *La dottrina della gerarchia*

854.

Ma trovo costretto a ristabilire la *gerarchia* nell'epoca del *suffrage universel*, cioè nell'epoca in cui ciascuno ha diritto di erigersi a giudice di tutto e di tutti.

855.

Ciò che determina il rango, ciò che toglie il rango, sono unicamente delle quantità di potenza: e nient'altro.

856.

La volontà di potenza. Come dovrebbero essere fatti gli uomini che intraprendono in se stessi questa trasvalutazione? La gerarchia come ordinamento della potenza: la guerra e il pericolo sono premesse perché un livello gerarchico conservi le sue condizioni di esistenza. Il modello grandioso: l'uomo nella natura — la creatura più debole, più accorta acquista il dominio, assoggettandosi le potenze più stupide.

857.

Io distinguo fra un tipo di vita ascendente e un altro tipo di vita, quello della decadenza, della frammentazione, della debolezza. Si deve credere che la questione della gerarchia si possa in generale porre soltanto come alternativa fra questi due tipi?

858.

Del rango decide la quantità di potenza che tu sei: il resto è pusillanimità.

859.

Vantaggio dell'appartarsi dalla propria epoca. Mettersi in disparte da entrambi i movimenti, dalla morale individualistica e da quella collettivistica — perché anche la prima non conosce la gerarchia e vuol dare a ognuno la medesima libertà che hanno tutti. I miei pensieri non ruotano intorno al grado di libertà che va concesso all'uno o all'altro o a tutti, ma al grado di *potenza* che l'uno o l'altro deve esercitare su altri o su tutti, ovvero intorno alla misura in cui un sacrificio della libertà, e persino la schiavitù, offra una base alla produzione di un *tipo superiore*. Sulla massima scala: *come si potrebbe sacrificare l'evoluzione dell'umanità* per far sì che venga all'esistenza una specie superiore all'uomo?

860.

Del rango. Orribile conseguenza dell' "uguaglianza": va a finire che ognuno crede di avere un diritto su qualsiasi problema. È andata perduta ogni gerarchia.

861.

È necessario che gli *uomini superiori* dichiarino guerra alla massa! Non c'è luogo in cui i mediocri non si radunino per diventare padroni! Tutto ciò che rammollisce, addolcisce, valorizza il "popolo" o il "femminino", agisce a favore del *suffrage universel*, ossia del dominio degli uomini *inferiori*. Ma noi vogliamo esercitare rappresaglie e portare alla luce e citare in giudizio tutta questa economia (che in Europa incomincia con il cristianesimo).

862.

C'era bisogno di una dottrina abbastanza forte per produrre effetti di *selezione* e *disciplina*: rafforzatrice per i forti, paralizzante e distruttrice per gli stanchi del mondo.

L'annientamento delle razze decadenti. Decadenza dell'Europa. L'annientamento delle valutazioni servili. Il dominio sulla terra, come mezzo per produrre un tipo superiore. L'annientamento della tartuferia, che si chiama "morale" (il cristianesimo, una forma isterica dell'onestà: Agostino, Bunyan).* L'annientamento del *suffrage universel*, cioè del sistema grazie al quale le nature inferiori si impongono alle superiori a norma di legge. L'annientamento della mediocrità e del suo valore. (Gli unilaterali, individui e popoli; esempio: gli inglesi; tendere alla pienezza della natura accoppiando gli opposti; mescolare le razze a tal fine.) Il nuovo coraggio — nessuna verità a priori (gli assuefatti alla fede cercano *simili* verità!), ma *libera* subordinazione a un pensiero dominante, che ha un tempo peculiare: per esempio, il tempo come proprietà dello spazio ecc.

2. *I forti e i deboli*

863.

Il concetto di "*uomo forte e uomo debole*" si riduce a questo: nel primo caso si è ereditata molta energia (se ne ha una certa somma), nel secondo caso se ne è ereditata *ancora poca*.

Eredità *insufficiente*, dispersione dell'eredità. La debolezza può essere un fenomeno *iniziale*: "*ancora poca forza*"; oppure un fenomeno *finale*: "*non più forza*".

Il punto principale è questo: dove si trovi una grande forza, e dove si debba esercitarla. La massa, essendo la somma dei *deboli*, reagisce *lentamente*; si guarda da molte cose per le quali è troppo debole — dalle quali non può ricavare utile alcuno; *non* crea, *non* progredisce...

Questo, contro la teoria che nega l'individuo forte e crede che sia la massa a "fare le cose". È la stessa differenza che intercorre fra generazioni diverse: l'uomo *attivo* e la massa possono essere distanti di cinque o sei generazioni: è una differenza *cronologica*...

* John Bunyan (1628-1688), puritano, predicatore e scrittore inglese.

I *valori dei deboli* sono i più apprezzati, perché i forti li hanno fatti propri allo scopo di *comandare*...

864.

Perché i deboli vincono. In summa: i deboli e i malati dimostrano maggiore *simpatia*, sono "più umani"; i malati e i deboli hanno più *spirito*, sono più mutevoli, più molteplici, più divertenti — più maligni: soltanto i malati hanno inventato la *cattiveria*. (Spesso, si incontra una patologica maturità precoce nei rachitici, negli scrofolosi e nei tubercolotici.) *Esprit*: è una proprietà delle razze tardive. (Ebrei, francesi, cinesi. Gli antisemiti non perdonano agli ebrei di avere "spirito" — e denaro. Gli antisemiti: un nome dei "falliti".)

I malati e i deboli hanno avuto dalla loro il *fascino*, sono *più interessanti* dei sani: il pazzo e il santo sono le due specie umane più interessanti... e strettamente affini al "genio". I grandi "avventurieri e delinquenti", ma anche tutti gli uomini, soprattutto i più sani, sono *malati* in certe fasi della loro vita: i grandi moti dell'animo, la passione del potere, l'amore, la vendetta, sono accompagnati da profonde perturbazioni... Quanto alla *décadence*, ne è un esponente ogni uomo che non muoia troppo giovane, quasi in ogni senso: conosce dunque per esperienza gli istinti che le sono propri: *per quasi metà della sua vita*, ogni uomo è *décadent*.

Infine: la donna! *Metà dell'umanità* è debole, tipicamente malata, variabile, incostante: la donna ha bisogno della forza per aggrapparvisi — per inventare una religione della debolezza che veneri come cosa divina l'essere *deboli*, l'amare, l'essere umili; o meglio: la donna rende deboli i forti, *regna* quando riesce a soggiogare i forti. La donna ha sempre cospirato con i tipi della *décadence*, con i preti, contro i "potenti", i "forti", gli *uomini*. La donna passa sopra ai figli, per il culto della pietà, della compassione, dell'amore: la *madre* rappresenta l'altruismo *in modo convincente*...

Ancora: la crescente civilizzazione che comporta in modo necessario l'aumento degli elementi morbosi, *nevrastenici*, *psicopatici* e *criminali*. Compare una specie *intermedia*, l'*artistoide*: dalla criminalità attiva lo tengono lontano la

debolezza della volontà e la paura della società, e non è ancora maturo per il manicomio, ma con le sue antenne si insinua curioso in entrambe quelle sfere. L'artistoide moderno è una pianta peculiare della civiltà: il pittore, il musicista, soprattutto il romanziere, che per definire il suo modo d'essere impiega il termine molto improprio di "naturalismo"... Aumentano i pazzi, i delinquenti e i "naturalisti": segno di una cultura che cresce e che *progredisce* precipitosamente e frettolosamente; i rifiuti, gli scarti, i cascami acquistano importanza: il regresso procede *di pari passo*.

E infine: *il guazzabuglio sociale*, conseguenza della rivoluzione, dell'avere instaurato l'uguaglianza dei diritti, della superstiziosa credenza nella "uguaglianza degli uomini". I portatori degli istinti di decadenza (del risentimento, del malcontento, degli impulsi distruttivi, dell'anarchia e del nichilismo), compresi gli istinti servili, della viltà, dell'astuzia e della canaglieria propri degli strati sociali tenuti *a lungo in soggezione*, si mescolano al sangue di tutti i ceti: dopo due o tre generazioni la razza è diventata irriconoscibile — tutto è diventato *plebe*. Ne risulta un istinto collettivo ostile alla *selezione*, ai *privilegi* di ogni genere, così forte e sicuro, duro, crudele che ben presto gli si sottomettono persino i *privilegiati*: chi vuole conservare il potere adula la plebe, *deve* avere la plebe della sua parte — innanzitutto i "geni": questi diventano gli *araldi* dei sentimenti grazie a cui si entusiamano le masse; la nota della compassione, e persino del rispetto per tutti quelli che hanno vissuto soffrendo, umili, disprezzati, perseguitati, suona più alta di tutte le altre note. (Tipi: Victor Hugo e Richard Wagner.) L'ascesa della plebe significa ancora una volta l'ascesa dei *vecchi valori*...

Con un movimento così estremo per il *tempo* e per i mezzi che impiega, come è quello della nostra civiltà, si sposta il centro di gravità degli uomini: di quegli uomini che importano più di tutti, ai quali spetta in certo qual modo il compito di compensare tutto il grande pericolo di un simile movimento morboso: saranno i *ritardatari par excellence* — quelli che accettano lentamente e abbandonano difficilmente — i relativamente durevoli in mezzo a questo prodigioso mutare e mescolarsi. Necessariamente, in

tali circostanze il peso maggiore viene a toccare ai *mediocri*: contro il dominio della plebe e degli eccentrici (per lo più alleati fra loro) si consolida la *mediocrità*, come garante e depositaria dell'avvenire. Di qui nasce per gli *uomini d'eccezione* un nuovo avversario — o una nuova seduzione. Posto che non si adattino alla plebe e non cantino inni di lode all'istinto dei "diseredati", dovranno per necessità essere "mediocri" e "positivi". Lo sanno: la *mediocritas* è anche *aurea*, lei sola dispone del denaro e dell'oro (di tutto ciò che *brilla*...). E ancora una volta la vecchia virtù, e in generale tutto il mondo dell'ideale *superato* acquista dei portavoce ben dotati... Risultato: la mediocrità acquista spirito, acume, genio — diventa divertente, seduce...

***

Risultato. Un'alta cultura può innalzarsi soltanto sopra un vasto terreno, sopra una mediocrità consolidata, forte e sana. Al suo servizio e servita da lei lavora la *scienza* — e anche l'arte. La scienza non può augurarsi di meglio: la scienza come tale è propria di una specie media di uomini, tra le eccezioni si trova spiazzata, non ha nulla di aristocratico e ancor meno di anarchico nei suoi istinti. Il potere di ciò che è medio viene conservato dal commercio, soprattutto dal commercio di denaro: l'istinto del grande finanziere è contrario a tutti gli estremi — perciò gli ebrei sono attualmente la potenza *più conservatrice* nella nostra Europa così minacciata e malsicura. Non hanno bisogno né di rivoluzioni, né di socialismo, né di militarismo: se vogliono il potere e se ne hanno bisogno, e anche il potere sul partito rivoluzionario, è solo una conseguenza e non una contraddizione di quanto s'è detto prima. Hanno occasionalmente bisogno di destare la paura per altre tendenze estreme, mostrando *quante cose* si trovino nelle loro mani. Ma il loro istinto è immutabilmente conservatore e "mediocre"... Sanno essere potenti ovunque ci sia un potere: ma lo sfruttamento della loro potenza va sempre in una sola direzione. Il termine onorifico per designare ciò che è *mediocre* è, notoriamente, la parola "*liberale*".

***

Riflessione. È assurdo supporre che tutta questa *vittoria dei valori* sia antibiologica: bisogna cercare di spiegarla con un interesse della *vita* a *conservare* il tipo "uomo" anche grazie al metodo della preponderanza dei deboli e dei falliti: forse che, altrimenti, l'uomo non esisterebbe più? È un problema...

L'*elevazione* del tipo è funesta per la *conservazione della specie*? Perché?

Le esperienze *storiche* mostrano questo: le razze forti *si decimano reciprocamente*: mediante la guerra, l'aspirazione al potere, l'avventurismo, gli affetti forti: la *dissipazione* (non si capitalizza più l'energia, e a causa dell'eccessiva tensione insorge il disturbo mentale); la loro esistenza è dispendiosa — in breve, si logorano *a vicenda*: sopraggiungono periodi di *profondo rilassamento* e spossatezza; tutte le grandi epoche *si scontano*... In seguito, i forti diventano più deboli, più privi di volontà, più assurdi della media dei deboli.

Queste sono razze *prodighe*. La "*durata*" in sé non avrebbe valore: si preferirebbe un'esistenza della razza più breve, ma più *ricca* di valore. Resterebbe da dimostrare che anche nel caso della durata si è mirato a una quantità di valore maggiore che non nel caso dell'esistenza più breve; cioè che l'uomo, considerato come una somma di energie, acquista una quantità ben più alta di potere sulle cose quando le cose vanno come vanno ora... Ci troviamo di fronte a un problema economico.

865.

Un modo di pensare che si chiama "idealismo" e non vuole permettere alla mediocrità di essere mediocre, né alla donna di essere donna! Non uniformare! Dobbiamo renderci conto che *una virtù giunge a stabilirsi a un carissimo prezzo* e che la virtù non è una medietà desiderabile, ma è una *nobile follia*, una bella eccezione il cui privilegio è quello dell'accordatura *tesa*...

866.

È *necessario* dimostrare che a un consumo sempre più economico degli uomini e dell'umanità, a un "macchinismo" di interessi e prestazioni sempre più solidamente intrecciati, *deve corrispondere un contromovimento*. Io lo definisco in senso chimico il *precipitare di un'eccedenza del lusso dell'umanità*: qui deve venire alla luce una specie *più forte*, un tipo superiore, le cui condizioni di nascita e di conservazione siano diverse da quelle dell'uomo medio. Il mio concetto, il mio *simbolo* per questo tipo è, come si sa, la parola "superuomo".

Su quella prima via, che ormai si può completamente abbracciare con lo sguardo, nascono l'adattamento, l'appiattimento, la cineseria superiore, la modestia istintiva, la soddisfazione per il rimpicciolimento dell'uomo, una sorta di *immobilizzarsi* dell'uomo *a un certo livello*. Quando avremo quella amministrazione collettiva dell'economia mondiale che inevitabilmente ci attende, allora l'umanità, come meccanismo posto al suo servizio, *potrà* trovare il suo significato migliore, perché allora sarà un enorme sistema di rotismi, di ingranaggi sempre più piccoli, sempre più sottilmente "adattati"; diventeranno sempre più superflui tutti gli elementi che dominano e comandano; sarà una totalità dalla forza prodigiosa, i cui singoli fattori rappresenteranno *forze minime, valori minimi*. Contro questo rimpicciolimento e adattamento dell'uomo a un'utilità più specializzata, è necessario il movimento opposto — la produzione dell'uomo *sintetizzante, addizionante, giustificante*, dell'uomo per cui quella meccanizzazione dell'umanità è una condizione preliminare dell'esistenza, come una base su cui può trovare la sua *forma d'essere superiore*.

Inoltre, quest'uomo ha bisogno che gli sia *ostile* la massa, i "livellati", ha bisogno di sentirsene distante: sta sopra di loro, vive di loro. Questa forma superiore dell'*aristocratismo* è la sua forma dell'avvenire. In senso morale, quel macchinismo collettivo, la solidarietà fra gli ingranaggi, rappresenta un vertice dello *sfruttamento dell'uomo*: ma presuppone uomini per cui tale sfruttamento abbia un *senso*. Altrimenti, si tratterebbe in effetti sempli-

cemente di abbassamento collettivo, della diminuzione di *valore del tipo* uomo — un *fenomeno regressivo* in grande stile.

Si vede che ciò che combatto è l'ottimismo *economico*: quello che ritiene che con il crescere del dispendio collettivo debba necessariamente crescere anche il vantaggio di tutti. Mi sembra che sia vero l'opposto: *le spese di tutti si addizionano in una perdita collettiva*; l'uomo diventa *minore*, tanto che non si sa più a che cosa abbia potuto in generale servire questo mostruoso processo. Un "a che scopo?", un *nuovo* "a che scopo?": ecco di che cosa ha bisogno l'umanità.

867.

Capire l'*aumento della potenza collettiva*: calcolare in quale misura sia *compreso* in questo aumento anche il tramonto di individui, di ceti, di epoche, di popoli.

Spostamento del *centro di gravità* di una cultura. I *costi* di ogni grande crescita, chi li sopporta? *Come questi costi oggi debbano essere enormi.*

868.

Sguardo panoramico sull'europeo dell'avvenire: considerato come il più intelligente fra gli animali asserviti, in fondo molto laborioso, molto modesto, curioso all'eccesso, molteplice, addolcito, debole di volontà — un caos cosmopolitico di affetti e di intelligenze. Come potrebbe risultarne una specie *più forte*? Una specie dal gusto *classico*? Il gusto classico: è la volontà di semplificazione, di rafforzamento, di rendere visibile la felicità, di cose terribili, il coraggio della *nudità* psicologica (la semplificazione è una conseguenza della volontà di rafforzamento; il rendere visibile la felicità, come la nudità, è una conseguenza della volontà di cose terribili...). Per elevarsi da questo caos, combattendo per tale *configurazione*, occorre una *necessità*: bisogna essere posti di fronte a questa alternativa: o perire, o *imporsi*. Una razza dominatrice può crescere soltanto da inizi terribili e violenti. Problema: dove sono i *barbari* del XX secolo? Evidentemente, si mostreranno e si consolideranno soltanto dopo enormi crisi socialiste:

saranno gli elementi capaci della *massima durezza verso se stessi*, quelli che possono garantire la *massima durata della volontà*.

869.

Le passioni dell'uomo più violente e pericolose, quelle che lo conducono più facilmente in rovina, sono sorvegliate così sistematicamente che anche gli uomini più potenti sono diventati impossibili, o devono sentirsi *cattivi*, "nocivi e disdicevoli". Questa perdita è grande, ma sinora è stata necessaria: nel nostro tempo, in cui una grande quantità di forze contrarie viene coltivata reprimendo provvisoriamente quelle passioni (la passione per il dominio, il gusto della trasformazione e dell'illusione), è di nuovo possibile il loro scatenamento: non avranno più l'antica ferocia. Noi ci permettiamo una barbarie addomesticata: si vedano i nostri artisti e i nostri statisti!

870.

La radice di tutti i mali è questa: ha *vinto* la morale servile dell'umiltà, della castità, del disinteresse, dell'obbedienza assoluta. Con ciò le nature dominanti sono state 1) condannate all'ipocrisia, 2) condannate ai tormenti della coscienza — le nature creatrici si sentirono ribelli a Dio, malsicure e inibite dai valori eterni.

I barbari dimostrarono che la facoltà di *tenere la misura* non abitava presso di loro; temettero e diffamarono le passioni e gli impulsi naturali, nonché lo spettacolo dei Cesari e dei ceti dominanti.

Sorse d'altra parte il sospetto che ogni *moderazione* fosse una debolezza, o un diventare vecchi o stanchi (così La Rochefoucauld sospetta che la "virtù" sia una bella parola per quelli cui il vizio non può più recare alcun piacere). E persino se inteso come una questione di durezza, di autocontrollo, il conservare la misura fu dipinto come un'ascesi, come una lotta contro il diavolo ecc. Il naturale *piacere* della natura estetica allo spettacolo della misura, il *godimento* per la *bellezza della misura* fu *trascurato* o *rinnegato*, perché si voleva una morale *anti*eudemonistica.

Finora è mancata la fede nel *piacere* del *conservare la misura* — il piacere di chi cavalca un corsiero focoso! La mediocrità delle nature deboli è stata scambiata per la misuratezza delle nature forti!

In summa: le cose migliori furono *diffamate*, perché i deboli o dei maiali ingordi vi gettarono una cattiva luce — e gli uomini migliori *rimasero nascosti*, spesso *ignoti* a se stessi.

871.

I *viziosi* e gli *sfrenati* esercitarono un'influenza deprimente sul *valore dei desideri*. È un'orribile barbarie del costume quella che, specialmente nel Medioevo, costringe a una vera e propria "Lega della virtù" — accompagnandosi ad altrettanto orribili esagerazioni su ciò che forma il *valore* dell'uomo. La *civiltà* in lotta (l'addomesticamento) ha bisogno di ogni sorta di ferri e di torture per conservarsi contro la terribile natura dei predatori.

Su questo punto è facile confondersi, ma gli effetti sono esiziali: ciò che degli uomini che possiedono *potenza* e *volontà* possono esigere *da se medesimi* dà anche la misura di ciò che si possono permettere. Simili nature sono l'*opposto* dei viziosi e degli sfrenati, benché in certe circostanze facciano cose per cui un uomo inferiore si persuade che si tratti di vizio e di smoderatezza.

Qui è straordinariamente nocivo il concetto della "*uguaglianza di valore* degli uomini *al cospetto di Dio*": si vietarono azioni e pensieri che, in sé, rientrano nelle prerogative delle costituzioni forti — quasi fossero in sé indegne dell'uomo. Si screditò ogni tendenza degli uomini forti, mentre si istituivano come norma di valore gli strumenti di difesa dei più deboli (deboli anche di fronte a sé).

La confusione arriva al punto che si stigmatizzano con i nomi più offensivi proprio i grandi *virtuosi* della vita (il cui dominio di sé forma il più acuto contrasto con la viziosità e la sfrenatezza). Ancora oggi si crede di dover biasimare un Cesare Borgia: semplicemente ridicolo. La Chiesa ha messo al bando degli imperatori tedeschi a causa dei loro vizi: come se un monaco o un prete avesse diritto di parlare di ciò che un Federico II può esigere

da se stesso. Don Giovanni è mandato all'inferno: grossa ingenuità. Si è mai osservato che in cielo non ci sono uomini interessanti?... Questo, solo per dare un cenno alle donnette, circa il luogo in cui troveranno meglio la loro salvezza... Se si pensa con un po' di coerenza e si ha una più profonda visione di ciò che è un "uomo grande", risulta ovvio che la Chiesa mandi all'inferno tutti i "grandi uomini": combatte ogni "grandezza dell'uomo".

872.

I diritti che un uomo si prende sono proporzionali ai doveri che si impone, ai compiti rispetto a cui si *sente* all'altezza. La maggioranza degli uomini non ha diritto all'esistenza, ma costituisce una disgrazia per gli uomini superiori.

873.

Fraintendimento dell'egoismo da parte delle nature *volgari*, che non sanno nulla della brama di conquista e della insaziabilità del grande amore, nonché delle straripanti sensazioni di forza che soggiogano, costringono, vogliono impiantarsi nel cuore — dell'impulso che muove l'artista verso la sua materia. Spesso, la passione dell'attività cerca soltanto un terreno. Nell' "egoismo" comune vuole conservarsi precisamente il *non-ego*, la *mediocrità estrema*, l'uomo generico — e *questo* indigna, se non è colto dai più rari, dai più fini e dai meno mediocri. Infatti, costoro giudicano così: "noi *siamo più nobili*! Importa *più* la *nostra* conservazione che quella di quel bestiame!".

874.

La degenerazione dei dominatori e dei ceti dominanti ha creato la massima scempiaggine della storia! Senza i cesari romani e senza la società romana il delirio del cristianesimo non sarebbe giunto a dominare.

Quando gli uomini dappoco sono assaliti dal dubbio *che* gli uomini superiori esistano *o meno*, allora il pericolo è grande! E si finisce per scoprire che ci sono *virtù* anche presso gli uomini dappoco, soggiogati, poveri di spirito,

e che *al cospetto di Dio* gli uomini sono uguali: sinora, il *non plus ultra* del cretinismo sulla faccia della terra! Infatti, gli uomini superiori hanno finito per misurare se stessi con il criterio delle virtù degli schiavi — si sono trovati "superbi" ecc., hanno trovato riprovevoli tutte le loro qualità *superiori*!

Quando comandavano Nerone e Caracalla, sorse il paradosso secondo cui l'uomo più umile avrebbe *maggior valore* di quello che siede lassù! E si fece strada un'*immagine di Dio* più *lontana* possibile dall'immagine dei potenti — il Dio in croce!

875.

L'uomo superiore e l'uomo del gregge. Quando *mancano* i grandi uomini, si rendono semidei o Dei i grandi uomini del passato: il prorompere della religione dimostra che l'uomo non trova più *piacere* negli uomini ("e nemmeno nella donna", come dice Amleto). Oppure si mettono molti uomini in un solo mucchio, se ne fanno dei parlamenti, e si desidera che agiscano come tiranni.

La "tirannia" è un affare da uomini grandi: questi *fanno fessi* gli uomini dappoco.

876.

Buckle* dà il migliore esempio di questo: fino a qual punto arrivi l'incapacità di un volgare agitatore di masse a rendersi chiaro il concetto di "natura superiore". L'opinione che lui *combatte* così appassionatamente — quella secondo cui i "grandi uomini", individui, prìncipi, statisti, geni, capitani, sarebbero la leva e la *causa* di tutti i grandi movimenti — viene da lui istintivamente fraintesa come se sostenesse che la cosa più preziosa ed essenziale in un simile "uomo superiore" consista precisamente nella capacità di mettere in movimento delle masse: ossia negli effetti di cui è capace... Ma la "natura superiore" dell'uomo grande consiste nell'essere diverso dagli altri, nella sua incomunicabilità, nella differenza di rango — e

* Thomas Buckle (1821-1862), sociologo positivista inglese.

non in un qualsivoglia effetto, facesse pure tremare l'orbe terracqueo.

877.

La rivoluzione rese possibile Napoleone: così viene giustificata. Per un simile compenso si dovrebbe desiderare il crollo anarchico di tutta la nostra civiltà. Napoleone rese possibile il nazionalismo: questo è il suo limite.

Il valore di un uomo (astraendo, come si deve, da moralità e immoralità: infatti, con questi concetti non si tocca ancora il *valore* di un uomo) non consiste nella sua utilità: perché questo valore persisterebbe anche se non ci fosse nessuno a cui potesse tornare utile. E perché precisamente l'uomo che sortì gli effetti più rovinosi non potrebbe essere il vertice dell'intero genere umano, così alto, così superiore che tutto rovina per invidia nei suoi confronti?

878.

Apprezzare il *valore* di un uomo in base ai *benefici* o ai *costi* o ai *danni* che ha comportato per gli uomini significa né più né meno che apprezzare un'opera d'arte in base agli *effetti* che produce. Ma questa valutazione non tocca affatto *il valore* dell'uomo *rispetto ad altri uomini*. La "valutazione morale", in quanto è una valutazione *sociale*, misura totalmente l'uomo sui suoi effetti. Un uomo che abbia un gusto peculiare, che sta tutto nella sua lingua, un uomo non mediato e non comunicativo, un uomo *non calcolato* e quindi un uomo di una specie più alta e comunque *diversa* — come volete poterlo valutare, dato che non potete conoscerlo, non potete confrontarlo?

La *valutazione morale* ha avuto per conseguenza la massima ottusità del giudizio: il valore di un uomo in sé è sottovalutato, quasi *trascurato*, quasi *negato*.

Un residuo di *teleologia* ingenua: considerare il *valore* dell'uomo *solo in rapporto agli uomini*.

879.

La *preoccupazione morale* abbassa di molto uno spirito nella gerarchia: in questo modo gli viene a mancare l'i-

stinto del suo diritto peculiare, il suo *a parte*,* il senso di libertà delle nature creatrici, dei "figli di Dio" (o del diavolo). È indifferente che costui predichi la morale dominante o applichi il proprio ideale alla *critica* della morale dominante: appartiene al gregge — sia pure in qualità di ciò che è più indispensabile al gregge, in qualità di "pastore".

880.

Si deve *sostituire* alla morale la *volontà* del nostro scopo, e *quindi* dei *mezzi* per raggiungerlo.

881.

Per la gerarchia. Che cos'è *mediocre* nell'uomo tipico? Il fatto che non comprende la necessità dell'*altro lato delle cose*; che combatte le calamità come se si potessero evitare; che non vuole prendere una cosa insieme con l'altra; che vorrebbe cancellare ed estinguere il *carattere tipico di una cosa*, di una condizione, di un'epoca, di una persona, approvando solo una parte delle qualità loro proprie e cercando di *abolire* le altre. Le cose che per i mediocri sono "desiderabili" sono quelle combattute da noialtri: *l'ideale* inteso come qualcosa a cui non deve più connettersi alcunché di dannoso, di cattivo, di pericoloso, di enigmatico, di distruttore. Il nostro modo di vedere è quello opposto: noi crediamo che a ogni accrescimento dell'uomo debba crescere anche il suo rovescio, che l'uomo *supremo*, posto che un tale concetto sia lecito, sarebbe quello che rappresentasse con la massima forza *il carattere contraddittorio dell'esistenza*, come la gloria e l'unica giustificazione dell'esistenza stessa... Gli uomini comuni possono rappresentare soltanto un piccolissimo frammento, un cantuccio di questo carattere della natura: costoro periscono non appena crescono la molteplicità degli elementi e la tensione dei contrasti, ossia la condizione preliminare della *grandezza dell'uomo*. Che l'uomo debba diventare migliore *e insieme* più cattivo: ecco la mia formula per enunciare questa inevitabilità...

I più rappresentano l'uomo come suoi frammenti e dettagli: solo sommandoli insieme salta fuori un uomo. Inte-

* In italiano nel testo.

re epoche, interi popoli hanno in questo senso alcunché di frammentario: che l'uomo si sviluppi per frammenti fa forse parte dell'economia dell'evoluzione umana. Ma proprio perciò non bisogna assolutamente misconoscere che ne va unicamente della produzione dell'uomo sintetico: che gli uomini inferiori, di gran lunga i più numerosi, sono semplici preludi ed esercizi dal cui gioco complessivo nasce talora, qua e là, l'*uomo completo*, l'uomo pietra miliare, che indica fino a qual punto l'umanità sia progredita. L'umanità *non* avanza lungo un'unica linea: spesso un tipo già ottenuto torna a perdersi...

Noi per esempio, con tutta la tensione che è durata tre secoli, non abbiamo ancora ottenuto di nuovo l'*uomo del Rinascimento*; e a sua volta l'uomo del Rinascimento rimase arretrato rispetto all'*uomo dell'antichità*...

882.

Si riconosce la *superiorità* dell'uomo greco, dell'uomo del Rinascimento — ma la si vorrebbe senza le sue cause e le sue condizioni.

883.

La "*purificazione del gusto*" può risultare solo da un *rafforzamento* del tipo. La società d'oggi si limita a *rappresentare* la cultura: l'uomo colto *manca*. Manca il grande *uomo sintetico*, in cui le diverse forze vengano soggiogate senza scrupolo a un unico scopo. Quello che noi abbiamo è l'uomo *molteplice*, il caos più interessante che sia forse mai esistito: ma *non* è il caos *anteriore* alla creazione del mondo, bensì quello che la seguì; *Goethe* è la più bella espressione del tipo (*per nulla olimpico!*).

884.

Händel, Leibniz, Goethe, Bismarck — sono caratteristici della *forte maniera tedesca*. Vissero fra contraddizioni senza darsene pensiero, furono pieni di quell'agile forza che si difende dalle convinzioni e dalle dottrine usandole l'una contro l'altra e conservando la propria libertà.

885.

Io ho capito questo: se si fosse fatta dipendere la nascita degli uomini grandi e rari dal consenso dei molti (ammettendo che questi *sapessero* quali siano le qualità proprie della grandezza, e anche a spese di chi ogni grandezza si sviluppi) ebbene: non sarebbe mai esistito un uomo non insignificante!

Dal fatto che le cose seguano il loro corso *indipendentemente* dal consenso dei più è dipeso il fatto che nel mondo si sia intrufolato almeno qualcosa di sorprendente.

886.

La gerarchia dei valori umani.

a) Non si deve valutare un uomo in base a opere particolari. Ci sono *azioni epidermiche*. Nulla è più raro di un'azione *personale*. Un ceto, un rango, una stirpe, un ambiente, un caso — tutto questo si esprime in un'opera o in un'azione ben più che una "persona".

b) Non bisogna in genere presupporre che siano in molti a essere "persone". Certi uomini sono anche *molte* persone, ma i più *non* sono persone. Ovunque prevalgano le qualità medie, da cui dipende la durata di un tipo, essere una persona sarebbe uno sperpero, un lusso, non avrebbe senso voler essere una "persona". Qui ci sono soltanto depositari e strumenti di trasmissione.

c) La "persona" è un fatto relativamente *isolato*: considerando l'importanza ben maggiore della continuità e della media, è quasi *contro natura*. Perché appaia la persona occorre un temporaneo isolamento, la costrizione a un'esistenza armata e autodifensiva, quasi un murarsi vivi, una grande forza di segregazione; e, soprattutto, un'*impressionabilità* molto *minore* di quella dell'uomo medio, la cui umanità è *contagiosa*.

Primo problema rispetto alla *gerarchia*: in quale misura un uomo sia *solitario* o abbia invece istinti *gregari*. (Nel secondo caso, il suo valore consiste nelle qualità che assicurano l'esistenza del suo gregge, del suo tipo; nel primo caso, sta in ciò che lo distingue, lo isola, lo difende e gli rende *possibile* essere *solitario*.)

Conseguenza: *non* si deve commisurare il tipo solitario a quello gregario, *né* il gregario al solitario.

In una prospettiva superiore, sono entrambi necessari; così pure è necessario il loro antagonismo, e nulla va condannato di *più* del "desiderare" che da quei due tipi se ne sviluppi un terzo (la "virtù" come ermafroditismo). Ciò è tanto poco "desiderabile" quanto l'avvicinamento e la conciliazione tra i sessi. *Sviluppare continuamente ciò che è tipico, scavare un abisso* sempre *più profondo...*

Concetto di *degenerazione* in ambo i casi: quando l'armento si accosta alle qualità della creatura solitaria, e questa alle qualità dell'armento — in breve, quando i due *si avvicinano*. Questo concetto di degenerazione prescinde dal giudizio morale.

887.

Dove si debbano cercare le nature più forti. La scomparsa e la degenerazione delle specie *solitarie* è molto *più grande* e più terribile: queste hanno contro di sé l'istinto del gregge, la tradizione dei valori; i loro strumenti di difesa, i loro istinti protettivi *non* sono in linea di principio forti, né abbastanza sicuri — devono essere molto favoriti dal caso per *prosperare* (prosperano per lo più fra gli elementi più bassi e socialmente più sacrificati; se si cercano delle *persone*, è lì che le si troveranno, assai più sicuramente che nelle classi medie!).

Quando si è più o meno decisa la lotta fra i ceti o fra le classi, mirante alla "uguaglianza dei diritti", si scatena la *lotta* contro la *persona solitaria*. In un certo senso, *quest'ultima si può facilmente conservare e sviluppare in una società democratica*, quando i mezzi difensivi più grossolani non sono più necessari e una certa abitudine all'ordine, alla rettitudine, alla giustizia, alla fiducia fa parte delle condizioni medie.

I *più forti* vanno legati nel modo più stretto, tenuti d'occhio, incatenati e sorvegliati: così vuole l'istinto del gregge. Non rimane loro altro che sottomettersi a un regime di autodominio, di isolamento ascetico, oppure al "dovere" di un lavoro logorante che non permette di ritornare più a se stessi.

888.

Io tento di fornire una giustificazione *economica* della virtù. Il compito è questo: rendere l'uomo quanto più utile possibile e approssimarlo, sotto ogni aspetto di qualche importanza, alla macchina infallibile: a tale scopo deve venire dotato di *virtù meccaniche*. (Deve imparare a sentire come le più preziose quelle condizioni in cui lavora in modo meccanico e utile: a tal fine è necessario che le *altre* virtù gli vengano rese quanto più possibile indesiderabili, pericolose e screditate.)

Qui la prima pietra d'inciampo è la *noia*, l'*uniformità* che ogni attività macchinale comporta. Imparare a sopportare la *noia* — e non soltanto a sopportarla — imparare a vederla circonfusa da un fascino superiore: questo fu sinora il compito di ogni scuola più alta. Imparare una cosa che non ci importa, e sentire che il proprio "dovere" sta proprio qui, in questa attività "oggettiva"; apprendere a considerare separatamente il piacere e il dovere — questo è l'inestimabile compito delle scuole, la loro opera. Perciò sinora il filologo è stato l'educatore *in sé*: perché la sua attività offre il modello di una monotonia che tocca il grandioso; sotto la sua bandiera il giovane impara a "sgobbare": prima condizione di una futura capacità di adempiere macchinalmente il proprio dovere (come funzionario dello Stato, sposo, burocrate scribacchino, lettore di giornali e soldato). Forse, un'esistenza simile ha più di ogni altra bisogno di una giustificazione e di una trasfigurazione filosofica: le sensazioni *piacevoli* devono essere svalutate, come sensazioni d'infimo ordine, da qualche istanza infallibile; ci deve essere il "dovere in sé", forse addirittura il pathos del rispetto per tutto ciò che è spiacevole — e questa esigenza deve parlare come di là da ogni utilità, diletto, finalità: imperativamente... La forma macchinale dell'esistenza deve essere considerata come la più alta, la più venerabile, come adorante se stessa. (Tipo: Kant come fanatico del concetto formale "tu devi".)

889.

La valutazione *economica* degli ideali finora ammessi. Il legislatore (o l'istinto sociale) sceglie un certo numero

di affetti e di stati d'animo che garantiscono attivamente la regolarità della prestazione (un meccanismo che corrisponde ai bisogni regolari di quegli affetti e di quegli stati).

Posto che tali stati d'animo e affetti abbiano dei lati penosi, si deve trovare un mezzo per superare la pena mediante una rappresentazione di valori che tenda a far considerare il dispiacere come prezioso, e quindi come piacevole in un senso superiore. In una formula: "*Come può una cosa spiacevole diventare piacevole?*". Può diventarlo se, per esempio, la vittoria su di sé può servire a provare la nostra forza e potenza. O se per essa viene onorata la nostra obbedienza, la nostra conformità alle leggi... E così pure se si onora il nostro senso comune, il nostro amore del prossimo, il nostro amore di patria, la nostra "umanizzazione", le nostre dimostrazioni di "altruismo" ed "eroismo".

Che si facciano volentieri le cose spiacevoli — è questa l'*intenzione degli ideali*.

890.

Il *rimpicciolimento* dell'uomo deve valere per lungo tempo come l'unico scopo: perché si devono prima creare ampie fondamenta, affinché su di esse possa poggiare una specie *più forte* di uomini. (In quale misura sinora *ogni* specie di uomini *resi più forti* si trovò *posta al medesimo livello degli inferiori*...)

891.

È una forma di idealismo assurda e spregevole quella che *non* vuole che la mediocrità sia *mediocre* e, anziché godere un essere eccezionale come un trionfo, *si scandalizza* di fronte alla pigrizia, alla falsità, alla meschinità e alla miserabilità. *Non si deve volere che le cose vadano diversamente!* Si deve scavare un abisso sempre *più profondo*! *Si deve costringere la specie superiore* alla *segregazione* imponendole di immolare sacrifici alla propria esistenza.

Punto di vista principale: creare *distanze*, ma *non creare contrasti*. Disperdere le *creature mediocri* e diminuirne l'influenza: mezzo essenziale per conservare le distanze.

892.

Con quale diritto far perdere ai mediocri il gusto per la loro mediocrità? Io, lo si vede, faccio l'opposto: insegno che ogni passo che allontana dalla mediocrità conduce all'*immoralità*...

893.

L'odio contro la mediocrità è indegno di un filosofo: fa quasi dubitare del suo *diritto* alla "filosofia". Appunto perché è l'eccezione deve tutelare la regola, deve far sì che ogni mediocre rimanga contento di se stesso.

894.

Contro che cosa *io* combatto: contro il fatto che una specie eccezionale muova guerra alla regola — invece di comprendere che la continuità dell'esistenza della regola è la premessa del valore dell'eccezione. Per esempio le femmine che, invece di avvertire come straordinari i loro abnormi bisogni di erudizione, vorrebbero mutare la posizione della donna in generale...

895.

L'aumento della forza, nonostante il temporaneo tramonto dell'individuo:

fondare un *nuovo livello*;

un metodo per raccogliere le forze, per conservare le piccole prestazioni, in contrasto con un'antieconomica dissipazione;

frattanto, soggiogare la natura distruttrice facendone lo *strumento* di questa economia dell'avvenire;

conservare i deboli, perché si deve compiere un'ernorme massa di lavoro *minuto*;

conservare una mentalità che renda ancora *possibile* l'esistenza ai deboli e ai sofferenti;

inculcare la *solidarietà* come un istinto, contro l'istinto della paura e del servilismo;

la lotta contro il caso, anche quello dell' "uomo grande".

896.

La lotta contro gli uomini *grandi* è giustificata per ragioni economiche. I grandi uomini sono pericolosi, sono casi, eccezioni, cataclismi, forti abbastanza per mettere in questione ciò che fu lentamente fondato e costruito. Si deve non solo far brillare questo esplosivo in modo tale che non rechi danno, ma, se è possibile, *prevenirne* lo scoppio: istinto fondamentale di ogni società civilizzata.

897.

Chi medita sul modo in cui il tipo "uomo" può essere elevato al suo massimo splendore e alla sua massima potenza, comprende innanzitutto che l'uomo deve uscire dalla morale: infatti, la morale ha essenzialmente mirato all'estremo opposto, cioè a paralizzare o distruggere questo sviluppo verso lo splendore, ovunque fosse in atto. Perché in realtà questo sviluppo consuma una così enorme quantità di uomini prendendoli al suo servizio, che intraprendere un movimento *contrario* è fin troppo naturale: le esistenze più deboli, più delicate, più mediocri, hanno bisogno di prendere partito *contro* la gloria della vita e della forza, e perciò devono foggiarsi una nuova valutazione, in virtù della quale condannano e magari distruggono la vita nella suprema pienezza. Perciò è propria della morale una tendenza ostile alla vita, in quanto vuole soggiogare i tipi della vita.

898.

I forti dell'avvenire. Ciò che in parte la necessità, in parte il caso hanno ottenuto sporadicamente, cioè le condizioni per la produzione di una *specie più forte*, possiamo ora comprenderlo e *volerlo* scientemente: noi possiamo creare le condizioni in cui una simile elevazione sia possibile.

Finora, l'"educazione" ha mirato all'utile della società: *non* ciò che è più utile per l'avvenire, ma l'utile della società esistente. Si volevano "strumenti" per questa società. Posto che *fossimo più ricchi di energie*, si potrebbe pensare a *trattenere una quota non* destinata a giovare alla società, ma per un'utilità futura.

Tanto più dovremmo porci un simile compito, quanto più comprendessimo come la forma presente della società si trovi in una fase di forte trasformazione: cioè sulla via che potrà un giorno portarla a *non esistere più per se stessa*, ma soltanto come un *mezzo* nelle mani di una razza più forte.

Il crescente rimpicciolimento dell'uomo è precisamente la forza che spinge a pensare all'allevamento di una *razza più forte*, una razza i cui tratti eccessivi sarebbero proprio quelli in cui la specie rimpicciolita diventerebbe sempre più debole (cioè volontà, responsabilità, sicurezza, facoltà di porsi degli scopi).

I *mezzi* sarebbero quelli che la storia insegna: l'*isolamento* mediante interessi di conservazione opposti a quelli che sono oggi gli interessi medi; l'addestramento a produrre valutazioni opposte; la distanza considerata come pathos; la libera coscienza in ciò che oggi è disprezzato e vietato.

Il *livellamento* dell'uomo europeo è il grande processo che non si deve ostacolare: anzi, lo si dovrebbe affrettare.

Da ciò risulta la necessità di *aprire un abisso*, di creare *distanze* e una *gerarchia*: *non* la necessità di rallentare quel processo.

Nel momento in cui la si sia ottenuta, questa specie *livellata* ha bisogno di una *giustificazione*: e questa si trova nel servire una specie più alta e sovrana, che si basa su quella e solo basandosi su quella può elevarsi al proprio compito.

Non si avrà soltanto una razza di signori il cui compito si esaurisca nel governare, ma una razza con una *propria sfera vitale*, energie in eccesso per la bellezza, il coraggio, la cultura, le maniere, giungendo a ciò che c'è di più spirituale: una razza *affermatrice* che si può concedere ogni grande lusso — abbastanza forte per non avere bisogno della tirannia dell'imperativo della virtù, abbastanza ricca per non avere bisogno della parsimonia e della pedanteria, di là dal bene e dal male; una serra per piante rare ed elette.

899.

I nostri psicologi, il cui sguardo si ferma involontariamente ai soli sintomi della *décadence*, guidano la nostra

diffidenza contro lo spirito. Si vedono sempre soltanto gli effetti dello spirito che indeboliscono, rendono delicati, malati; ma ora arrivano:

nuovi *barbari*	i cinici i tentatori i conquistatori	unione della superiorità intellettuale con il benessere e con l'eccesso di energie

900.

Io indico qualcosa di nuovo: certo, un simile essere democratico è minacciato dal barbaro, ma questo pericolo lo si cerca soltanto nelle profondità. C'è anche *un'altra specie di barbari*, che giungono dall'alto: una specie di nature conquistatrici e dominatrici, che cercano una materia da poter foggiare. Prometeo fu un barbaro di questa specie.

901.

Punto di vista principale: non bisogna ravvisare il *compito* della specie superiore nel *dirigere* l'inferiore (come fa per esempio Comte); si deve considerare l'inferiore come la *base* sulla quale una specie superiore vive per il compito che le è *proprio*, sulla quale *può* appunto *ergersi*.

Le condizioni in cui una specie *forte* ed *eccellente* si conserva (considerando la disciplina spirituale) sono opposte a quelle in cui sussistono le "masse industriali", i mercantucoli *à la* Spencer.

Ciò che è concesso alle nature più *forti* e *feconde* per rendere possibile la *loro* esistenza — ozio, avventure, miscredenza, persino la stravaganza — se fosse concesso alle nature mediocri le manderebbe necessariamente in rovina: ed effettivamente le manda in rovina. Qui ci vogliono la laboriosità, la regola, la moderazione, la salda "convinzione" — in breve, le virtù del gregge: sottoposta ad esse, questa mediocre specie di uomini diventa perfetta.

902.

Per i tipi dominanti. Il "pastore" contro il "signore" (il primo è un *mezzo* per la conservazione dell'armento; il secondo è lo *scopo* per cui l'armento esiste).

903.

(Un temporaneo prevalere del modo sociale di sentire il valore è comprensibile e utile: si tratta di costruire un *fondamento* su cui possa finalmente stare una stirpe *più forte*.) Criterio dell'efficacia: poter vivere tra valutazioni *opposte* e volerle eternamente di nuovo. Lo Stato e la società come base: punto di vista dell'economia mondiale, educazione come *allevamento*.

904.

Un'idea che *manca* agli "spiriti liberi": la stessa *disciplina* che rende ancora più forte una natura forte e la rende capace di grandi imprese *infrange e intristisce le nature mediocri*: il dubbio, *la largeur de coeur*, l'esperimento, l'indipendenza.

905.

Il martello. *Come* devono essere fatti gli uomini che valutano alla rovescia? Uomini che abbiano *tutte* le qualità dell'anima moderna, ma siano abbastanza forti per trasformarle tutte in salute. I loro mezzi per il loro compito.

906.

L'uomo forte, potente per gli istinti propri di una forte salute, digerisce le sue azioni esattamente come digerisce i suoi pasti: si sbriga presto di cibi pesanti, ma nelle cose essenziali lo guida un istinto intatto e severo che gli impedisce di fare ciò che gli nuoce, come di mangiare ciò che non gli piace.

907.

Potessimo prevedere le condizioni favorevoli in cui nascono esseri di supremo valore! È mille volte troppo complicato, ed è *molto grande* la probabilità di fallire: quindi aspirarci non entusiasma! Scetticismo. Contro lo scetticismo: coraggio, giudizio, durezza, indipendenza, senso della responsabilità li possiamo irrobustire, possiamo raffinare

la sensibilità della bilancia e aspettare che ci soccorrano dei casi favorevoli.

908.

Prima che ci sia lecito pensare all'azione, deve essere stato compiuto un lavoro infinito. Ma se guardiamo all'essenziale, *sfruttare saggiamente* la situazione data è la nostra attività migliore e la più consigliabile. *Creare* realmente tali condizioni, come le crea il caso, presuppone degli uomini *di ferro*, che non sono ancora mai vissuti. Si deve in primo luogo *promuovere* e *realizzare* l'ideale personale!

Chi ha *compreso* la natura umana, il modo in cui *nasce ciò che nell'uomo è più alto, rabbrividisce di fronte all'uomo e rifugge ogni azione*: conseguenza delle valutazioni ereditate!

Il fatto che la natura umana sia *cattiva*, è la mia consolazione: ciò garantisce la *forza*!

909.

I tipici modi per configurare se stessi. Ovvero: le otto questioni fondamentali.

1) Si vuole essere più complicati o più semplici?

2) Si vuole diventare più felici o indifferenti alla felicità e alla infelicità?

3) Si vuole diventare più contenti di sé o più esigenti e implacabili?

4) Si vuole diventare più molli, più cedevoli, più umani, o più "inumani"?

5) Si vuole diventare più accorti o più privi di riguardi?

6) Si vuole raggiungere uno scopo o scansare tutti gli scopi? (Come fa per esempio il filosofo, che in ogni scopo fiuta un limite, un angolino, una prigione, una stupidità.)

7) Si vuole diventare più stimati o più temuti? O magari *più disprezzati*?

8) Si vuole diventare tiranni, o seduttori, oppure pastori, o animali da gregge?

910.

Agli uomini dei quali mi importa qualcosa io auguro sofferenze, abbandono, malattie, maltrattamenti, disprezzo

— io desidero che non restino loro sconosciuti il profondo disprezzo di sé, il martirio della diffidenza di sé, la miseria del vinto; non ho compassione di loro, perché auguro loro la sola cosa che possa oggi dimostrare se un uomo abbia o non abbia *valore* — gli auguro di *resistere*...

911.

La felicità e la contentezza di sé del *lazzarone*, o la "beatitudine" delle "anime belle", o l'amore tisico dei pietisti, dei Fratelli Moravi, non dimostrano nulla circa la *gerarchia* dell'uomo. Un grande educatore dovrebbe implacabilmente cacciare a frustate nella sventura una razza di simili "uomini beati". Il pericolo del rimpicciolimento, del riposo, arriva di corsa: *contro* la felicità spinoziana o epicurea e contro ogni riposare in stati d'animo contemplativi. Ma se la virtù è il mezzo per giungere a una simile felicità, ebbene: *bisogna diventare padroni anche della virtù*.

912.

Io non vedo affatto come possa correggersi un uomo che ha trascurato di frequentare al tempo giusto una buona *scuola*. Un tale uomo non conosce se stesso; attraversa la vita senza avere imparato a camminare; ogni passo tradisce la fiacchezza del muscolo. Talvolta la vita è così misericordiosa da far ricuperare più tardi questa dura scuola: forse mediante malattie croniche, che durano anni, che stimolano all'estremo la forza di volontà e la facoltà di bastare a se stessi; o mediante uno stato di necessità che subentri di colpo, delle ristrettezze che coinvolgano magari anche la moglie e i figli, che ci obblighino a un'attività, la quale restituisca energia alle fibre snervate e *renda di nuovo ostinata* la *volontà di vivere*. In ogni caso, ciò che più è desiderabile rimane la dura disciplina *al tempo giusto*, cioè in quell'età in cui ci rende ancora fieri vedere che ci si aspettano da noi molte cose. Perché questo distingue la scuola dura, la buona scuola, da tutte le altre: che pretenda molto, che esiga severamente; che ciò che è buono, persino ciò che è eccellente, venga preteso come fosse normale; che la lode sia rara e l'indulgenza manchi; che il biasimo si esprima ad alta voce, in modo aspro, oggettivo,

senza riguardo all'ingegno e all'origine. Di una simile scuola si ha bisogno sotto ogni punto di vista: vale per l'elemento più materiale come per il più spirituale: sarebbe funesto voler tracciare una simile distinzione! Una medesima disciplina rende abili il militare e il dotto: e, a guardare più da vicino, non c'è alcun erudito di valore che non abbia in corpo gli istinti del bravo soldato. Poter comandare, e fieramente obbedire; stare nei ranghi, ma essere anche capaci di dirigere in ogni momento; preferire il pericolo al benessere; non pesare su una bilancia da mercantucolo il lecito e l'illecito; essere più nemici della meschinità, della furberia, del parassitismo che della cattiveria. Che cosa si apprende in una scuola dura? A *obbedire* e a *comandare*.

913.

Si deve *negare* il merito, ma fare ciò che è al disopra di ogni lode, anzi al di là di ogni comprensione.

914.

Nuova forma della moralità: far *voto di fedeltà* accordandosi su ciò che si vuol tralasciare e su ciò che si vuol fare, rinunciare decisamente al *molto*. Sperimentare se si è *maturi* per questo.

915.

Io voglio rendere nuovamente *naturale* anche l'*ascetismo*: invece del proposito di negare, il proposito di *rafforzare*; una ginnastica della volontà; privazione e digiuno in ogni ambito, anche nelle cose dello spirito; una casistica dell'azione adeguata all'opinione che abbiamo delle nostre forze; sperimentare avventure e pericoli arbitrari. (*Dîners chez Magny*: ghiottoni spirituali con lo stomaco guasto.) Si dovrebbero scoprire dei criteri sperimentali anche per misurare la forza nel tenere la parola.

916.

Ciò che è *guastato* dall'abuso che la Chiesa ne ha fatto:

1) *l'ascetismo*: ormai si ha a stento il coraggio di metterne in luce la naturale utilità, la sua indispensabilità al

servizio dell'*educazione della volontà*. Il nostro assurdo mondo degli educatori, che guarda all' "utile servitore dello Stato" come a uno schema regolativo, crede di potersi accontentare dell' "istruzione" e dell'addestramento dei cervelli; a costoro manca del tutto questo concetto: *prima* è necessaria un'altra cosa, l'educazione della *forza di volontà*; si impongono esami per tutto, ma non per la cosa principale: se si è capaci di *volere*, se si è in grado di *promettere*: il giovane finisce gli studi senza aver nemmeno una domanda, nemmeno una curiosità per questo supremo problema, quello del valore della sua natura;

2) il *digiuno*: in ogni senso — anche come mezzo per conservare la delicata capacità di godere di tutte le cose buone (per esempio: per qualche periodo non leggere, non ascoltare musica, non essere amabili, si devono avere giorni di digiuno anche per la propria virtù);

3) il "*chiostro*": il temporaneo isolamento, respingendo severamente il mondo, ad esempio la posta; una forma di profonda meditazione su di sé e di ritrovamento di sé, che non si propone di scansare le "tentazioni", ma i "doveri": un uscire dal girotondo dell'ambiente, un appartarsi dalla tirannia degli stimoli e delle influenze che ci condanna a spendere la nostra forza soltanto in reazioni e non permette più che quella forza si *accumuli* sino ad acquistare un'*attività spontanea*. Si osservino da vicino i nostri dotti: pensano solo in modo *reattivo*, ossia prima di pensare devono leggere;

4) le *feste*. Bisogna essere molto rozzi per non considerare il presente dei cristiani e dei valori cristiani come una *oppressione*, sotto la quale va al diavolo ogni vera disposizione festosa. La festa implica: fierezza, tracotanza, rilassamento, follia; l'irrisione di ogni genere di serietà e di perbenismo; un divino dire di sì a se stessi per pienezza e integrità animale — tutti stati d'animo ai quali il cristiano non può onestamente dire di sì.

La festa è paganesimo par excellence.

5) *La pusillanimità di fronte alla propria natura: l'accostumarsi a ciò che è "morale"*. Il fatto di non avere bisogno di alcuna *formula morale* per *benedire* in sé un affetto dà la misura di quanto un uomo sia capace di dire di sì alla propria natura — di quanto abbia o non abbia bisogno di fare ricorso alla morale...

6) La *morte*. Bisogna trasformare lo stupido fatto fisiologico in una necessità morale. Si deve vivere *in modo da avere al tempo giusto la propria volontà di morire!*

917.

Sentirsi più forti, o, in altri termini, la gioia presuppone sempre un confronto (ma *non* necessariamente con altri, bensì con se stessi quando si è in uno stato di crescita; e senza che si *sappia* precisamente fino a qual punto si sta operando un confronto).

Rafforzamento *artificiale*: sia mediante prodotti chimici eccitanti, sia mediante errori eccitanti ("rappresentazioni deliranti").

Per esempio, la sensazione di *sicurezza* propria del cristiano: questi si sente forte nel suo poter aver fiducia, nella sua facoltà di essere paziente e controllato; deve questo rafforzamento artificiale al suo vaneggiare di essere protetto da un Dio;

per esempio, la sensazione di *superiorità*: come quando al califfo del Marocco si fanno vedere soltanto mappamondi in cui i suoi tre regni riuniti occupano i quattro quinti della superficie terrestre;

per esempio, la sensazione della propria *unicità*: come quando l'europeo s'immagina che il cammino della cultura si svolga unicamente in Europa: costui appare a se stesso come una sorta di compendio del processo universale; o quando il cristiano fa ruotare tutta l'esistenza in generale intorno alla "salvezza dell'uomo".

Ciò che conta è il punto in cui si avverte la pressione, la mancanza di libertà: a seconda di questo punto, si hanno sensazioni di *potenziamento* differenti. Un filosofo, per esempio, in mezzo alla più fredda, ultramontana ginnastica dell'astrazione si sente come un pesce nell'acqua, mentre i colori e i suoni lo opprimono: per non parlare dei desideri vaghi — di ciò che gli altri chiamano "ideale".

918.

Un monello ammiccherà ironicamente se gli sarà chiesto: "Vuoi diventare virtuoso?"; ma spalancherà gli occhi

se gli verrà chiesto: "Vuoi diventare più forte dei tuoi compagni?".

Come si diventa più forti?

Decidendo lentamente, e poi attenendosi con tenacia a ciò che si è deciso. Tutto il resto ne segue.

I *bruschi* e i *mobili*: le due specie dei deboli. Non confondersi con loro: sentire la distanza — e per tempo!

Prudenza di fronte ai bonari! Frequentarli rammollisce.

È buona ogni frequentazione in cui si esercitano la difesa e le armi dei propri istinti. Ogni inventiva consiste nel mettere alla prova la propria forza di volontà... *Qui* si deve vedere ciò che distingue, e *non* nel sapere, nell'acume e nella spiritosaggine.

Bisogna imparare a comandare al tempo giusto, così come a obbedire.

Si deve apprendere la modestia, il *tatto* nella modestia: accentuare, onorare ciò in cui ci si mostra modesti...

Lo stesso per la fiducia: accentuare, onorare...

Che cosa si sconta più duramente? La propria modestia; il non avere prestato ascolto ai propri bisogni; il confondersi con altri; lo stimarsi poco; il perdere la finezza di udito per i propri istinti — questa *mancanza di deferenza* verso di sé si vendica con ogni sorta di *perdite*: salute, amicizia, benessere, fierezza, serenità, libertà, solidità, coraggio. Più tardi, non ci si perdonerà mai questa mancanza di schietto egoismo: la si prenderà come un'obiezione, come un dubbio circa il possesso di un vero *ego*...

919.

Io vorrei che si cominciasse con lo *stimare* se stessi: tutto il resto ne segue. Certamente, appunto così si cessa di esistere per gli altri: infatti, questa è l'ultima cosa che ci perdonano. Come? Un uomo che stima se stesso?

Ma questo è diverso dal cieco istinto dell'*amore* di sé: nulla è più comune, nell'amore dei sessi come in quella duplicità che si chiama "io", del *disprezzo* per ciò che si ama, il fatalismo nell'amore.

920.

"Io voglio questo o quest'altro"; "io vorrei che questo o quello fosse così"; "io so che questo o quest'altro è co-

sì" — ecco i gradi della forza: l'uomo della *volontà*, l'uomo del *desiderio*, l'uomo della *fede*.

921.

I mezzi in virtù dei quali una specie più forte si conserva. Concedersi un diritto ad azioni eccezionali, come tentativi di autosuperamento e di libertà.

Mettersi in condizioni in cui non sia lecito *non* essere barbari.

Crearsi, con ogni sorta di ascesi, una preponderanza e una sicurezza adeguate alla propria forza di volontà.

Non comunicarsi; tacere; usare prudenza di fronte a tutto ciò che è grazioso.

Imparare a obbedire, in modo da confermarci nella nostra capacità di autoconservazione. Spingere all'estrema finezza la casistica del punto d'onore.

Non ragionare mai così: "ciò che è giusto per l'uno, è conveniente per l'altro" — bensì alla rovescia.

Considerare come un privilegio il contraccambiare, il *diritto* di restituire: concederselo come un segno di distinzione.

Non ambire alla virtù degli *altri*.

922.

Possiamo toccare praticamente con mano i mezzi con cui si devono trattare i popoli rozzi e il fatto che la "barbarie" dei mezzi non è nulla di arbitrario e di capriccioso, se, con tutta la nostra delicatezza europea, veniamo per una volta messi nella necessità di dover dominare dei barbari, nel Congo o in qualsiasi altro posto.

923.

I bellicosi e i pacifici. Sei un uomo che ha in corpo gli istinti del guerriero? Se sì, occorre rivolgerti ancora una seconda domanda: sei, per istinto, un assaltatore o un resistente? Il resto degli uomini, tutti coloro che *non* sono guerrieri per istinto vogliono pace, concordia, "libertà", "uguaglianza di diritti": questi sono solo nomi per gradi differenti di una stessa cosa. Andare là dove non si ha bi-

sogno di difendersi: uomini che fanno questo, diventano scontenti di sé, una volta costretti a opporre resistenza.

Creare situazioni dove in genere non ci sia più guerra. Nel caso peggiore sottomettersi, obbedire, adeguarsi: qualsiasi cosa, piuttosto che fare la guerra — così per esempio consiglia al cristiano il suo istinto. I guerrieri nati sono come muniti nel carattere, nella scelta delle istituzioni, nel perfezionamento di ogni qualità: nel primo tipo è meglio sviluppata l'"arma", nel secondo l'armatura.

Gli inermi, gli indifesi: di quali sussidi e virtù abbisognino per poter resistere — e magari per trionfare!

924.

Cosa diventa un uomo che non ha più ragioni per difendersi e attaccare? Che rimane dei suoi affetti, se gli vengono meno quelli che sono la sua difesa e le sue armi?

925.

Nota a margine a una *niaiserie anglaise*. "Non fare agli altri ciò che non vuoi che gli altri facciano a te." Ciò è considerato saggezza; è considerato prudenza, è considerato la base della morale, la "sentenza aurea". John Stuart Mill (e chissà quanti altri inglesi) ci crede... Ma questa sentenza non resiste al minimo attacco. Il calcolo "non fare ciò che non deve essere fatto a te" vieta delle azioni a motivo delle loro conseguenze negative: il pensiero recondito è che un'azione venga sempre *compensata*. Ebbene: e se taluno, tenendo in mano il *Principe* di Machiavelli, dicesse: "si *devono* compiere precisamente quelle azioni, perché gli altri non ci prevengano — per togliere agli altri la possibilità di farle *a noi*"?

E per un altro lato: immaginiamo un Còrso, cui l'onore impone la *vendetta*.* Neppure lui desidera prendersi in corpo una palla di fucile: ma una tale prospettiva, la probabilità di beccarsi una palla *non* lo trattiene dal soddisfare il proprio onore... E non siamo noi forse, in tutte le azioni che riguardano l'*onore*, appunto indifferenti alle

* In italiano nel testo.

loro conseguenze? Evitare un'azione che può avere per noi delle cattive conseguenze — sarebbe un *divieto* di compiere azioni onorevoli in generale...

Invece, quella sentenza è preziosa perché rivela un *tipo umano*: è la formula dell'*istinto del gregge* — si è uguali, ci si ritiene uguali, come faccio a te, così tu a me. Qui si crede davvero a un'*equivalenza delle azioni* che, in tutti i rapporti reali, effettivamente non esiste. Non ogni azione *può* venire restituita: tra "individui" reali *non ci sono azioni uguali*, quindi non si dà neppure alcun "compenso"... Se io faccio una cosa, è lontanissimo da me il pensiero che in genere un altro uomo possa fare una cosa uguale: la mia azione *mi appartiene*... Non mi si può ricambiare, contro di me si commetterebbe sempre un'"*altra*" azione.

926.

Contro John Stuart Mill. Io ho in orrore la sua volgarità, quella che dice: "ciò che è giusto per l'uno, è conveniente per l'altro; non fare ad altri ciò che non vuoi ecc."; che vuole fondare tutti i rapporti umani sulla *reciprocità della prestazione*, così che ogni azione appare come una specie di pagamento per un servizio reso. Qui la *premessa* è *ignobile*, nel senso peggiore del termine: qui viene presupposta per me e per te l'*equivalenza delle nostre azioni*, è semplicemente annullato il valore più personale di un'azione (ossia ciò che non può venire compensato o ripagato da nulla). La "reciprocità" è estremamente volgare: proprio il fatto che ciò che *io* compio *non* possa, né *di diritto* né *di fatto*, essere compiuto da un altro, il fatto che non ci possa essere alcuna *compensazione* (fuorché nella *elettissima sfera* dei "miei pari", *inter pares*); il fatto che, in un senso più profondo, non si restituisca mai, perché si *è unici* e si *compiono* soltanto azioni *uniche* — in questo fatto, in questa convinzione fondamentale consiste il motivo dell'*isolamento aristocratico dalla moltitudine*, perché la moltitudine crede all'"uguaglianza" e *quindi* alla compensazione e alla "reciprocità".

927.

La piccineria e la cafonaggine della valutazione morale e dei suoi concetti di "utile" e "dannoso" hanno un loro senso positivo: è questa la prospettiva necessaria alla società, che riesce a considerare soltanto le cose prossime e soltanto *in rapporto alle loro conseguenze*. Lo *Stato* e l'*uomo politico* hanno già bisogno di una mentalità *oltremorale*, perché devono tener conto di complessi di azioni ben più grandi. Così sarebbe pure possibile un'economia mondiale con prospettive tanto lontane che tutte le singole esigenze momentanee potrebbero apparire ingiuste e arbitrarie.

928.

"*Seguire il proprio sentimento?*" Il fatto di mettere in pericolo la propria vita *cedendo* a un sentimento generoso per un impulso momentano ha poco valore e non basta nemmeno a caratterizzare un uomo. Tutti sono uguali nella capacità di farlo — e nella prontezza a decidersi un delinquente, un bandito e un Còrso superano certamente noi uomini per bene.

Il gradino più alto è: vincere anche questo impulso interiore, e compiere l'azione eroica *non* per un impulso — ma freddamente, in modo *raisonnable*, senza l'intervento di straripanti sensazioni di piacere.

Lo stesso dicasi della compassione: prima si deve, e per abitudine, *passarla al vaglio* della *raison*; in caso diverso, la compassione è pericolosa quanto ogni altro affetto...

Il *cedere ciecamente* a un affetto — ed è indifferente che sia un moto di generosità e pietà, oppure di ostilità — è la causa dei *peggiori mali*...

La grandezza del carattere non consiste nel non possedere questi affetti — al contrario, li si posseggono in grado terribile: ma consiste nel tenerli a freno... E anche nel farlo senza provare piacere, ma semplicemente perché...

929.

Dare la propria vita per una causa — parole di grande effetto. Ma per molte cose si dà la vita: gli affetti, tutti

insieme e ciascuno per sé, chiedono soddisfazione. Che si dia la vita per compassione, o per collera, o per vendetta, il valore della cosa non cambia. Quanti hanno sacrificato la vita per delle belle donnine — e, quel ch'è peggio, la salute! Quando si ha temperamento, si scelgono istintivamente le cose pericolose: per esempio, le avventure della speculazione, se si è filosofi; o quelle dell'immoralità, se si è virtuosi. Una specie di uomini non vuol rischiare nulla, l'altra vuole rischiare. Siamo forse spregiatori della vita? Al contrario: noi cerchiamo istintivamente una vita *potenziata*, la vita nel pericolo... Con questo, ripeto, non vogliamo essere più virtuosi degli altri. Pascal, per esempio, non volle rischiare nulla e rimase cristiano: forse, fu un gesto virtuoso. Si sacrifica sempre...

930.

Quanti *vantaggi* sacrifica l'uomo, quanto poco è "egoista"! Tutti i suoi affetti e le sue passioni reclamano un diritto — e quanto *lontana* è una passione dall'accorta utilità dell'egoismo!

Non si vuole la propria "felicità": bisogna essere un inglese per poter credere che l'uomo cerchi sempre il proprio vantaggio. I nostri desideri vogliono ingannarsi sulle cose, prolungarsi in una passione — la loro energia accumulata cerca resistenze.

931.

Utili sono tutti gli affetti: gli uni direttamente, gli altri indirettamente; relativamente all'utilità è assolutamente impossibile stabilire una scala di valori — è altrettanto certo quanto il fatto che, in senso economico, le forze della natura sono complessivamente buone, cioè utili, per quanto possano avere effetti funesti, terribili e irrevocabili. Tutt'al più si potrebbe dire che gli affetti più potenti sono i più preziosi, in quanto non esistono fonti di energia maggiori di queste.

932.

Le propensioni benevole, soccorrevoli, bonarie, *non* sono assolutamente giunte a essere onorate in grazia dell'u-

tilità che ne deriva, ma perché sono condizioni da *anime ricche*, che possono donare e hanno in sé il proprio valore come una sensazione di pienezza di vita. Si osservino gli occhi del benefattore! Il suo sguardo esprime l'opposto dell'abnegazione, dell'odio contro il *moi*, del "pascalismo".

933.

Summa: si deve volere il dominio sulle passioni, non il loro indebolimento e la loro estirpazione! Quanto maggiore è la forza dominatrice della volontà, tanto maggiore libertà è lecito concedere alle passioni.

L'"uomo grande" è grande per la libertà con cui spaziano i suoi desideri e per la potenza, ancora maggiore, con cui sa asservire questi magnifici mostri.

L'"uomo buono", qualsiasi livello abbia raggiunto la civiltà, è *innocuo* e al contempo utile: è una specie di *media*; è l'espressione, per la coscienza comune, *di colui che non si deve temere e che tuttavia non è lecito disprezzare...*

L'educazione: è essenzialmente il mezzo per *rovinare* l'eccezione a favore della regola. La *Bildung*: è essenzialmente il mezzo per indirizzare il gusto contro l'eccezione a favore della mediocrità.

Solo quando una cultura dispone di un eccesso di energia può essere anche una serra per le colture di lusso: l'eccezione, l'esperimento, il pericolo, la sfumatura; a *questo* tende *ogni* cultura aristocratica.

934.

Tutte questioni di *forza*: quanto a lungo ci si può conservare contro le condizioni di conservazione della *società* e i suoi pregiudizi? Fino a che punto si possono scatenare le proprie *qualità terribili*, per le quali la maggioranza degli uomini perisce? Fino a che punto si può affrontare la *verità* e prendersi a cuore i suoi lati più enigmatici? Fino a che punto si possono affrontare la *sofferenza*, il disprezzo di sé, la compassione, la malattia, il vizio, chiedendosi se si possa diventarne padroni? (Ciò che non ci uccide ci rende *più forti*...) E finalmente: in quale misura si può dare ragione dentro di sé alla regola, a ciò che è comune, meschino, buono, probo, alla natura media, sen-

za lasciare che tutto questo ci renda volgari?... Questa è la più forte prova di carattere: non lasciarsi rovinare dalla seduzione del bene. Il *bene* deve essere un lusso, una raffinatezza, un *vizio*...

3. *L'aristocratico*

935.

Tipo: la vera bontà, nobiltà, grandezza d'animo che deriva dalla ricchezza: che non dà per prendere — che non vuole *innalzarsi* per il fatto di essere benevola; la *dissipazione* può essere considerata come il tipo della vera bontà, e la ricchezza di *personalità* come la sua premessa.

936.

Aristocratismo. Gli ideali dell'animale gregario culminano ora come *posizione di valore supremo* nella "società": si tenta di dar loro un valore cosmico, anzi, metafisico. Contro questi valori, io difendo l'*aristocratismo*.

Una società che conservi *riguardo* e *delicatezza* per la libertà deve considerarsi un'eccezione e trovarsi di fronte a una potenza da cui si distingue, a cui è ostile, che guarda dall'alto.

Quanti più diritti riconosco e quanto più mi rendo uguale agli altri, tanto più cado sotto il dominio degli uomini medi e, alla fine, dei più numerosi. La premessa perché una società aristocratica conservi fra i suoi membri un alto grado di libertà è l'estrema tensione che nasce dalla presenza degli impulsi più *contrastanti* in tutti i suoi membri: la volontà di dominare...

Se volete abolire i forti contrasti e le differenze di rango, abolite anche l'amore forte, i pensieri alti, la sensazione di esistere per sé.

***

Per la psicologia *reale* della società della libertà e dell'uguaglianza. Che cosa *decresce*?

Decresce la volontà di *responsabilità personale*, segno della decadenza dell'autonomia; la *capacità di difesa* e la *destrezza*

nelle armi, anche in campo spirituale; la forza di comandare; il senso del *rispetto*, della subordinazione, del saper tacere; la *grande passione*, il grande compito, la tragedia, la serenità.

937.

Augustin Thierry leggeva nel 1814 ciò che de Montlosier* aveva detto in *De la monarchie française*: rispose con un grido d'indignazione e si mise all'opera. Quel profugo aveva detto: "*Race d'affranchis, race d'esclaves arrachés de nos mains, peuple tributaire, peuple nouveau, licence vous fut octroyée d'être libres, et non pas à nous d'être nobles; pour nous tout est de droit, pour vous tout est de grâce, nous ne sommes point de votre communauté; nous sommes un tout par nous-mêmes*".

938.

Come il mondo aristocratico va sempre più salassando se stesso e indebolendosi! Per i suoi nobili istinti getta via i suoi privilegi, e per la sua raffinata ultracultura si interessa del popolo, dei deboli, dei poveri, della poesia di ciò che è piccolo ecc.

939.

C'è un'aristocratica e pericolosa trascuratezza che permette di decidere e vedere in maniera profonda: la trascuratezza dell'anima troppo ricca, che non si è mai *sforzata* di trovare amici, ma conosce soltanto l'ospitalità, esercita sempre e sa esercitare soltanto l'ospitalità: ha cuore e casa aperti a chiunque voglia entrare, si tratti di mendicanti, o di storpi, o di re. Questa è la vera affabilità: chi la possiede, possiede cento "amici", ma probabilmente nemmeno un amico.

940.

La dottrina del *μηδὲν ἄγαν* si rivolge all'uomo traboccante di energie — non ai mediocri. La *ἐγκράτεια* e la

* François de Reynaud, conte di Montlosier (1755-1838), pubblicista e uomo politico francese.

ἄσκησις sono solo un *gradino* dell'altezza: più in alto sta la "natura aurea".

"*Tu devi*": obbedienza incondizionata presso gli stoici, negli ordini religiosi dei cristiani e degli arabi, nella filosofia di Kant (è indifferente che si obbedisca a un superiore o a un concetto).

Più in alto del "tu devi" sta l'"io voglio" (gli eroi); più in alto dell'"io voglio" sta l'"io sono" (gli Dei dei Greci).

Gli Dei barbari non esprimono alcun piacere per la *misura*: non sono né semplici, né leggeri, né misurati.

941.

Il senso dei nostri giardini e palazzi (e analogamente anche il senso di ogni avidità di ricchezza) è questo: *togliersi dagli occhi il disordine e la volgarità ed edificare una patria alla nobilità dell'anima*.

Certamente, i più credono di diventare *nature più alte se* quei begli oggetti riposanti hanno esercitato un effetto su di loro: quindi la corsa verso l'Italia, i viaggi ecc., le letture e la frequentazione dei teatri. *Vogliono farsi formare*, questo è il senso del loro lavoro culturale! Ma i forti, i potenti vogliono *formare e non avere più intorno a sé nulla di estraneo!*

Così, poi, gli uomini vanno nella grande natura, non per trovare *se stessi*, ma per perdersi e dimenticarsi. "*Essere fuori di sé*" è il desiderio di tutti i deboli e scontenti.

942.

C'è soltanto una nobiltà di nascita, una nobiltà del sangue. (Qui non parlo della particella "*von*" e dell'Almanacco di Gotha: osservazione parentetica per gli asini.) Là dove si parla di "aristocrazia dello spirito", di solito non mancano motivi per celare qualcosa: come è noto, questa è una locuzione comune fra gli ebrei ambiziosi. Lo spirito da solo, infatti, non nobilita; ci vuole piuttosto, prima, qualcosa *che nobiliti lo spirito*. Di che cosa c'è bisogno a tale scopo? Del sangue.

943.

Che cos'è *aristocratico*?

L'accuratezza nelle cose più esteriori, addirittura un aspetto frivolo nella parola, nell'abbigliamento, nel contegno, perché tale meticolosità limita, respinge, protegge dal venire scambiati con altri.

I gesti lenti, e anche lo sguardo lento. Non ci sono moltissime cose preziose: e queste giungono da sé, e vogliono giungere da sé a essere preziose. Noi ammiriamo difficilmente.

Il sopportare la povertà, il bisogno, e anche la malattia.

Il rifuggire dai piccoli onori e il diffidare di chi loda facilmente: perché chi loda crede di comprendere ciò che loda, ma comprendere — l'ha rivelato Balzac, questo tipico ambizioso — *comprendre c'est égaler.*

Noi dubitiamo profondamente della comunicabilità del cuore: la solitudine non è scelta, ma data.

La convinzione che si abbiano dei doveri soltanto verso i propri pari; verso gli altri, ci dobbiamo comportare come più ci aggrada: solo *inter pares* si può sperare nella giustizia (ma purtroppo non ci si può fare molto conto).

L'ironia verso i "dotati di belle qualità", la fede nella nobiltà del sangue anche in campo morale.

Considerarsi sempre come un uomo che *dispensa* onori, e non trova di frequente chi si possa permettere di rendergli onore.

Travestirsi sempre: quanto più un uomo è di alto lignaggio, tanto più ha bisogno di incognito. Dio, se ce ne fosse uno, già per motivi di decoro, potrebbe mostrarsi al mondo soltanto come un uomo.

La capacità di *otium*, l'assoluta convinzione che un lavoro manuale non disonori in alcun modo, ma certamente tolga nobiltà. Non essere "diligenti" nel senso borghese, per quanto lo si possa onorare, né comportarsi alla maniera di quegli artisti che non si stancano mai di schiamazzare, che fanno come le galline: cantano, depongono uova, e poi cantano di nuovo.

Noi *proteggiamo* gli artisti e i poeti e chiunque sia maestro in un qualsiasi campo: ma noi che *siamo* di una specie superiore rispetto a quelli che *sanno* solo *fare* qualche

cosa, semplici "uomini produttivi", non ci confondiamo con loro.

Il piacere per le *forme*: il prendere sotto la propria protezione tutto ciò che è formale, la convinzione che la cortesia sia una delle maggiori virtù; la diffidenza verso tutte le specie del lasciarsi andare, compresa ogni libertà di stampa e di pensiero, perché con queste lo spirito si mette comodo, diventa balordo, si stiracchia.

Gradire le *donne*, come una specie di creature forse più meschina, ma più fine e leggera. Quale fortuna, incontrare creature che hanno sempre per la testa la danza e la follia e la moda! Sono il sollazzo di tutte le anime virili tese e profonde la cui vita è gravata da grandi responsabilità.

Gradire la compagnia dei prìncipi e dei preti, perché costoro in effetti conservano la fede in una diversità dei valori umani persino nella valutazione del passato, almeno *simbolicamente* e all'ingrosso.

Saper tacere: ma di ciò non dico una parola dinanzi a un uditorio.

Sopportare lunghe inimicizie, la poca facilità alla conciliazione.

La nausea per ciò che è demagogia, per i "lumi", per la "cordialità", per la confidenza plebea.

Fare raccolta di cose preziose, bisogno di un'anima alta e selettiva; non voler possedere nulla di volgare. I *propri* libri, i *propri* paesaggi.

Noi ci ribelliamo alle buone e alle cattive esperienze e non generalizziamo troppo rapidamente. Il caso singolo: quanto siamo ironici di fronte al caso singolo, quando ha il cattivo gusto di atteggiarsi a regola!

Noi amiamo l'ingenuità e gli ingenui, ma li amiamo come spettatori e come esseri superiori: troviamo che Faust è tanto ingenuo quanto la sua Ghita.

Noi apprezziamo poco gli uomini buoni, li consideriamo animali da armento: sappiamo come fra gli uomini peggiori, più maligni, più duri si nasconda spesso un'inestimabile particella d'oro che pesa più di tutta la semplice bonarietà delle paste d'uomo.

Noi crediamo che un uomo della nostra specie non sia confutato dai suoi vizi, né dalle sue follie. Sappiamo di

essere difficilmente riconoscibili, e di avere tutte le ragioni per metterci in mostra.

944.

Che cos'è aristocratico? Dovere costantemente rappresentare se stesso. Cercare situazioni in cui si ha costantemente bisogno di posare. Lasciare la felicità al *grande numero*: intendendo per felicità la pace dell'anima, la virtù, il *comfort* (meschinità anglo-angelica *à la* Spencer). Cercare istintivamente gravi responsabilità. Sapersi creare dappertutto nemici e, nel caso peggiore, sapersi fare un nemico anche di se stessi. Contraddire costantemente il *grande numero*, non con le parole, ma coi fatti.

945.

La virtù (per esempio, come veridicità) è il *nostro* lusso più eccellente e più pericoloso: non dobbiamo rifiutare gli svantaggi che comporta.

946.

Non bisogna voler ricevere alcuna *lode*: si fa quello che ci è utile, o quello che ci fa piacere, o quello che si *deve* fare.

947.

Cos'è la castità nell'uomo? È questo: il suo gusto sessuale si è conservato eccellente; *in eroticis* non sopporta né ciò che è brutale, né ciò che è morboso, né ciò che è saggio.

948.

Il "concetto di onore": riposa sulla fede nella "buona società", nelle alte qualità cavalleresche, nell'obbligo di rappresentare continuamente se stessi. È essenziale: non dar peso alla propria vita; esigere assolutamente maniere rispettose da parte di quelli con cui si viene a contatto (a meno che costoro non siano dei "*nostri*"); non essere né confidenziali, né bonari, né piacevoli, né modesti, fuorché *inter pares*; *rappresentare sempre se stessi.*

949.

Mettere in gioco la propria vita, la propria salute, il proprio onore, è effetto della tracotanza e di una volontà straripante e dissipatrice: non lo si fa per amore degli uomini, ma perché ogni grande pericolo ci rende curiosi della misura della nostra forza, del nostro coraggio.

950.

"*Le aquile colpiscono apertamente.*" L'eccellenza dell'anima è ben riconoscibile dalla magnifica e fiera stupidità con cui *aggredisce* — "apertamente".

951.

Guerra alla concezione dell' "eccellenza" come mollezza. Non bisogna fare a meno di un po' di brutalità, e nemmeno di una certa prossimità al delitto. La "contentezza di sé" *non* fa parte della nobiltà; bisogna essere avventurosi anche verso se stessi, tentatori, corruttori — non bisogna avere la pia chiacchiera delle "anime belle". Io voglio dare spazio a un *ideale più robusto.*

952.

"Il Paradiso sta all'ombra delle spade" — questo è anche un simbolo e un marchio con cui si rivelano e si tradiscono le anime eccellenti, le anime guerriere.

953.

Giunge un momento in cui l'uomo dispone di *energie* in eccesso: la scienza tende appunto a realizzare questo *asservimento della natura.*

Allora l'uomo può *oziare*: per *perfezionare* se stesso, per fare di sé qualcosa di nuovo e di più alto. *Nuova aristocrazia.* Allora risultano *superate* molte *virtù* che prima costituivano delle *condizioni di esistenza.*

Non è più necessario avere certe qualità, *quindi* le si perdono.

Noi non abbiamo più *bisogno* delle virtù: *quindi* le perdiamo — e così pure perdiamo la morale dell' "unica cosa

necessaria", quella della salvezza dell'anima e dell'immortalità: questi furono mezzi per rendere *possibile* all'uomo un'enorme *autocostrizione* (mediante l'affetto di un'enorme *paura*).

Le diverse forme di *ristrettezza* per cui fu educato e formato l'uomo: la necessità insegna a lavorare, a pensare, a frenarsi.

***

La purificazione e il rafforzamento *fisiologici*. La *nuova aristocrazia* ha bisogno di un opposto contro cui combattere: deve avere una terribile urgenza di conservarsi.

I due futuri dell'umanità: 1) la mediocrità portata alle estreme conseguenze; 2) distinguersi consapevolmente, foggiare se stessi.

Una dottrina che crea un *abisso*: questa conserva *la specie più alta e la più bassa* (distrugge la specie intermedia).

Gli aristocratici finora esistiti, laici o ecclesiastici, non *smentiscono* affatto la necessità di una nuova aristocrazia.

4. *I signori della terra*

954.

A noi ritorna sempre a porsi di nuovo una questione, una questione che è forse tentatrice e cattiva: la sussurriamo all'orecchio di quelli che hanno diritto a simili enigmatiche questioni, le più forti anime d'oggi, quelle che meglio sanno dominare se stesse: non sarebbe tempo, oggi, mentre in Europa si sviluppa sempre più il tipo dell'"animale gregario", sperimentare un *allevamento* metodico, artificiale e consapevole del tipo opposto e delle sue virtù? E non sarebbe una specie di meta, di soluzione e di giustificazione per lo stesso movimento democratico se venisse qualcuno che se ne *servisse* — affinché finalmente trovi una via per dare una forma nuova e sublime alla schiavitù (questo deve finire per essere la democrazia europea) la specie superiore degli spiriti dominatori e cesarei, affinché si collochi sopra la democrazia, si attenga a lei, si elevi per mezzo di lei? La via per nuove vedute, lontane,

finora impossibili e *proprie* di quella specie? Per i *suoi* compiti?

955.

Lo spettacolo dell'europeo di oggi mi dà molte speranze: si sta formando un'audace razza dominante, sulla base di una massa gregaria estremamente intelligente. Fra poco, i movimenti che tendono a compattare questa massa non saranno più soli in prima linea.

956.

Le stesse condizioni che promuovono lo sviluppo dell'animale gregario promuovono anche lo sviluppo dell'animale-duce.

957.

Si avvicina, inevitabile, esitante, terribile come il destino, il grande compito, la grande questione: in quale modo la terra deve venire amministrata come un tutto? E *a che fine* "l'uomo" come un tutto (e non più un popolo, una razza) deve venire educato e addestrato?

Le morali legislatrici sono il mezzo principale con cui dall'uomo si può foggiare ciò che piace a una volontà creatrice e profonda: premesso che una tale volontà artistica di prim'ordine abbia in mano il potere e possa imporre per lunghi periodi di tempo la sua volontà creatrice, sotto forma di legislazioni, religioni e costumi. Oggi, e probabilmente ancora per lungo tempo, si cercheranno invano simili uomini della grande creazione, i veri grandi uomini, quali io li intendo: questi *mancano*; finché, dopo molte delusioni, si dovrà cominciare a capire *perché* manchino, che il massimo ostacolo al loro sorgere e svilupparsi, adesso e per molto tempo ancora, è ciò che oggi in Europa è addirittura chiamato "la morale": quasi non ci fossero e non ci potessero essere altre morali; ed è la morale già descritta, quella dell'animale gregario che con tutte le forze aspira alla verde felicità universale del pascolare sulla terra, cioè alla sicurezza, alla mancanza di pericoli, alla comodità, alla vita facile e infine, "se tutto va bene",

spera anche di sottrarsi a ogni genere di pastori e di guide. Le sue due dottrine più frequentemente predicate suonano così: "uguaglianza dei diritti" e "compassione per tutto ciò che soffre" — e lo stesso soffrire è considerato da costoro come qualcosa che va assolutamente *abolito*. Il fatto che simili "idee" possano ancora essere moderne ci dà il cattivo concetto di questa modernità. Ma chi ha meditato sino in fondo sul dove e sul come la pianta uomo sia finora cresciuta più robusta deve concludere che tale crescita è avvenuta grazie alle condizioni *contrarie*: che a tal fine la pericolosità della sua condizione deve aumentare enormemente, la sua forza inventiva e dissimulatrice deve svilupparsi combattendo una lunga oppressione e costrizione, la sua volontà di vita deve innalzarsi fino a un'incondizionata volontà di potenza e di preponderanza, e che pericolo, durezza, violenza, pericolo nelle strade e nel cuore, disuguaglianza dei diritti, il nascondersi, lo stoicismo, l'arte del sedurre, le diavolerie di ogni genere, insomma l'opposto di tutto ciò che il gregge desidera è necessario all'elevazione del tipo uomo. Una morale con queste intenzioni capovolte, che voglia addestrare l'uomo a salire in alto anziché a restare nella comodità e nella mediocrità, una morale che si proponga di allevare una casta di governanti — i futuri *signori della terra* — deve, per poter essere insegnata, legarsi alla legge morale esistente e insinuarsi sotto le sue parole e apparenze. Ma che a tale scopo si debbano trovare molti mezzi per convertire e illudere e che — poiché la durata della vita di un solo uomo non significa quasi nulla in rapporto alla realizzazione di compiti e propositi così vasti — si debba prima e soprattutto allevare una *nuova specie* in cui a quella volontà e a quell'istinto venga garantita la durata per molte generazioni, una nuova specie e casta di padroni: questo lo si capisce facilmente, così come si capisce bene come andrebbe proseguito questo pensiero, che non enuncerò oltre. Preparare una *inversione dei valori* per una ben determinata specie forte di uomini, dalla forza di volontà e dalla spiritualità altissime, e a tale scopo scatenare in loro lentamente e con prudenza una grande quantità di istinti tenuti a freno e calunniati: chi pensa a questo appartiene a noi, agli spiriti liberi — certo, a un nuovo ge-

nere di "spiriti liberi", diverso da quello finora esistito, poiché costoro desiderarono pressappoco l'opposto. Sono dei nostri, a mio avviso, innanzitutto i pessimisti europei, i poeti e i pensatori di un idealismo indignato, in quanto il loro malcontento per l'intera esistenza li costringe, se non altro *logicamente*, a essere scontenti degli uomini attuali; e così pure certi artisti insaziabilmente ambiziosi, che lottano arditamente e incondizionatamente per i diritti particolari degli uomini superiori e contro l'"animale gregario", e con i mezzi di seduzione propri dell'arte addormentano negli spiriti eletti tutti gli istinti e le prudenze del gregge; e in terzo luogo tutti quei critici e storici dai quali viene coraggiosamente *continuata* la scoperta, già felicemente iniziata, del mondo antico: e questa è l'opera del *nuovo* Colombo, dello spirito tedesco — perché noi ci troviamo tuttora agli inizi di questa conquista. Nel mondo antico, cioè, dominava in realtà un'altra morale, una morale più adatta al dominio della moderna; e l'uomo antico, sottoposto alla costrizione educatrice della sua morale, era un uomo più forte e più profondo dell'uomo d'oggi: l'unico "uomo ben riuscito" finora. La seduzione che dall'antichità viene esercitata sulle anime ben riuscite, cioè forti e intraprendenti, è ancor oggi la più fine e la più efficace fra tutte le seduzioni antidemocratiche e anticristiane: già lo fu all'epoca del Rinascimento.

958.

Io scrivo per migliaia di uomini che non esistono ancora: per i "signori della terra".

Le religioni come consolazioni; è *pericoloso* togliere la bardatura: l'uomo crede di potersi *riposare*.

Nel *Teage* di Platone sta scritto: "Ognuno di noi vorrebbe poter essere il signore di tutti gli uomini, e magari *Dio*". *Questa* mentalità deve tornare a esistere.

Inglesi, americani e russi...

959.

Quella vegetazione da foresta vergine che ha nome "uomo" appare sempre là dove la lotta per il potere è stata condotta più a lungo. I *grandi* uomini.

I *romani* furono animali da foresta vergine.

960.

A partire da adesso ci saranno condizioni preliminari favorevoli a più vaste strutture di dominio, quali mai si videro finora. E questa non è ancora la cosa più importante: diventa possibile il sorgere di leghe internazionali fra le stirpi che si impongano il compito di allevare una razza di dominatori, i futuri "signori della terra" — una aristocrazia nuova, prodigiosa, edificata sulla più spietata legislazione di sé, in cui venga dato di durare millenni alla volontà di filosofi violenti e di artisti tiranni: una specie di uomini superiore che grazie al suo prevalere in volontà, sapienza, ricchezza e influenza si serva dell'Europa democratica come del proprio strumento più docile e flessibile, allo scopo di prendere in mano i destini della terra, per foggiare artisticamente l'"uomo". Basta: giunge il tempo in cui si cambierà idea sulla politica.

5. *L'uomo grande*

961.

Io presto molta attenzione ai momenti della storia in cui sorgono i grandi uomini. Una lunga *morale dispotica* è di somma importanza: tende l'arco, quando non lo spezza.

962.

Un uomo grande — un uomo che la natura ha inventato e costruito in grande stile, che cos'è? *Primo*: nel complesso delle sue azioni opera una logica di ampia portata, che per la sua estensione risulta difficile a vedersi e quindi trae in inganno: una capacità di estendere la volontà su larghi tratti della propria vita, di disprezzare dentro di sé ogni cosa meschina e di gettarla via, anche se fossero le cose più belle e "più divine" del mondo. *Secondo*: è *più freddo, più duro, ha meno scrupoli* e non ha *paura dell'"oppressione"*: gli mancano le virtù legate alla "stima" e all'essere stimati, e soprattutto ciò che fa parte delle "virtù del gregge". Se non può *condurre*, cammina

da solo; e allora avviene che bofonchiando rivolga la parola a molte cose che incontra sulla sua via. *Terzo*: non vuole un cuore che "simpatizzi" con lui, bensì servitori, strumenti; nei rapporti con gli uomini mira sempre a *farsene* qualcosa. Sa di essere incomunicabile: trova che il diventare confidenziali è senza gusto, e di solito non dà confidenza anche se si ritiene che lo faccia. Quando non parla a se stesso porta una maschera. Preferisce mentire al dire la verità: ci vuole più spirito e *volontà*. C'è in lui una solitudine, alcunché di inaccessibile alla lode e al biasimo, una giurisdizione propria che non ha nessuna istanza sopra di sé.

963.

L'uomo grande è necessariamente scettico (con ciò non è detto che debba apparire tale), posto che la grandezza consista in questo: nel *volere* una cosa grande e i mezzi per ottenerla. La libertà da ogni genere di convinzioni fa parte della *forza della sua volontà*. Così, si adegua a quel "dispotismo illuminato" che ogni grande passione esercita. Una passione di tal genere prende al proprio servizio l'intelletto: ha il coraggio di usare anche mezzi sacrileghi, toglie ogni scrupolo; si concede convinzioni, anzi, ne ha *bisogno*, ma non vi si assoggetta. Il bisogno di fede, di qualcosa di assoluto nel sì e nel no è un sintomo di debolezza: e ogni debolezza è debolezza della volontà. L'uomo di fede, il credente è necessariamente una specie meschina di uomo. Ne risulta che la "libertà di spirito", ossia la miscredenza istintiva, è una condizione preliminare della grandezza.

964.

L'uomo grande sente di aver *potere* sopra un popolo, sente di coincidere occasionalmente con un popolo o con un millennio: questa *amplificazione* del sentimento di sé, come *causa* e *voluntas*, viene *fraintesa* come fosse "altruismo".

L'uomo grande si sente spinto a cercare dei *mezzi* per comunicare se stesso: tutti i grandi uomini hanno grande *inventiva* nel trovare simili *mezzi*. Vogliono imprimere la

propria forma a grandi comunità, vogliono dare una sola forma a ciò che è molteplice e disordinato, vedere il caos li eccita.

L'amore frainteso. C'è un amore *da schiavi*, che si assoggetta e si svende, che idealizza e si inganna — e c'è un amore *divino*, che disprezza e ama e *trasforma*, *eleva* ciò che ama.

Si deve acquistare quella enorme *energia della grandezza* per foggiare l'uomo futuro allevandolo, da un lato, e, dall'altro, annientando milioni di malriusciti: e *non* si deve *venir meno* per il dolore che si *crea* — un dolore quale non fu mai visto finora.

965.

La rivoluzione, la confusione e la miseria dei popoli valgono meno, per me, del *travaglio* dei grandi individui presi nel proprio sviluppo. Non dobbiamo lasciarci ingannare: le molte miserie di tutti questi *piccoli* non fanno tutte insieme una *somma*, se non nel sentire di uomini *potenti*.

Pensare a sé nei momenti di grande pericolo, trarre il proprio utile dal danno dei molti: questo, nonostante delle ampie oscillazioni, può essere il segno di un *grande* carattere che vuole dominare il proprio senso della compassione e della giustizia.

966.

L'uomo, al contrario dell'animale, ha cresciuto dentro di sé una grande quantità di istinti e impulsi *contrastanti*: grazie a questa sintesi è il padrone della terra. Le morali sono l'espressione di *gerarchie* localmente limitate in questo molteplice mondo degli istinti: così l'uomo non perisce per le loro *contraddizioni*. Quindi, un impulso che domina, indebolisce e raffina l'impulso opposto ne fa uno *stimolo* che scatena l'attività dell'impulso principale.

L'uomo supremo deve avere in sé la massima molteplicità degli istinti, e la loro energia deve essere il massimo che si riesca a sopportare.

In realtà: là dove la pianta uomo si mostra forte, si trovano istinti che si *oppongono* con forza, ma tenuti a freno (per esempio, in Shakespeare).

967.

Non si ha forse il diritto di annoverare tutti gli uomini *grandi* fra i *malvagi*? Questo non può essere dimostrato per i singoli casi. Spesso riuscirono a condurre magistralmente un gioco di nascondimenti, fino ad assumere le pose e le apparenze delle grandi virtù. Spesso onorarono le virtù con serietà e con un'appassionata durezza verso se stessi, ma per crudeltà — e ciò inganna, visto da lontano. Molti si fraintesero: non di rado un grande compito esige grandi qualità, per esempio la giustizia. L'essenziale è questo: i più grandi hanno forse anche grandi virtù, ma allora hanno pure le qualità opposte. Io credo che dalla presenza dei contrasti e dal sentirli nasca appunto l'uomo grande, *l'arco teso con forza*.

968.

Nell'*uomo grande* raggiungono il vertice le qualità specifiche della vita: ingiustizia, menzogna, sfruttamento. Ma in quanto agirono da *dominatrici* la loro essenza fu fraintesa nel senso migliore e interpretata come bontà. Tipo: Carlyle come interprete.

969.

In generale una cosa *vale tanto quanto la si è pagata*. Certo, questo non è vero se si prende l'individuo isolato: le grandi facoltà dell'individuo non hanno alcun rapporto con ciò che lui ha fatto, sacrificato, sofferto per esse. Ma se si osserva la preistoria della sua stirpe, ci si scopre la storia di un enorme risparmio, l'accumulazione di un capitale di energie mediante ogni sorta di rinunce, lotte, lavori, imposizioni. L'uomo grande è diventato grande perché *è costato* tanto e *non* perché esista come un miracolo, come un dono del cielo e del "caso". La "trasmissione ereditaria" è un concetto erroneo. I precursori hanno pagato le spese di ciò che un uomo è.

970.

Pericolosità della modestia. L'adattarsi troppo presto a cerchie, a compiti, a società, a regole di lavoro quotidia-

no impostici dal caso, quando né la nostra forza né la nostra meta hanno ancora avuto imperiosamente accesso alla nostra coscienza; la precoce sicurezza, soddisfazione e volgarità della coscienza ottenute con tale adattamento, questo prematuro accontentarsi che si insinua nello spirito come una liberazione dall'inquietudine interiore ed esteriore, e vizia e abbassa nel modo più pericoloso; l'apprendere a valutare alla maniera dei "propri simili", quasi non avessimo in noi stessi una misura e il diritto di fissare valori; lo sforzo di emettere valutazioni conformi, *contro* la voce interiore del gusto, che è pure una coscienza — tutto ciò diventa un terribile e sottile incatenamento; se non si finisce per provocare un'esplosione che faccia saltare di colpo tutti i vincoli dell'amore e della morale, uno spirito simile si intristisce, si rimpicciolisce, si femminizza, si fa cosa. L'opposto è abbastanza triste, ma pur sempre migliore: soffrire del proprio ambiente, tanto della sua lode quanto del suo biasimo, diventarne piagati ed esulcerati senza farlo capire; difendersi, con involontaria diffidenza, dall'amore di quelli che ci circondano, imparare a tacere, magari nascondendo il silenzio con dei discorsi, crearsi angoli e solitudini inviolabili per i momenti in cui si vuole respirare, per i momenti delle lacrime e della consolazione sublime — finché si sia abbastanza forti per dire: "Che cosa ho a che fare con *voi*?". E andare per la *propria* strada.

971.

Quegli uomini che sono dei destini, che portando se stessi portano dei destini, l'intero genere degli *eroici* portatori di pesi: oh, quanto volentieri riposerebbero una buona volta da se stessi! Quanto avrebbero bisogno di cuori e di cervici forti, per sbarazzarsi almeno per qualche ora di ciò che li opprime! E quanto inutilmente vi anelano!... Costoro aspettano; guardano tutto ciò che passa; nessuno va loro incontro nemmeno con una briciola di patimento e di passione, nessuno indovina quanto aspettino... Finalmente, finalmente, imparano la prima saggezza della loro vita: *non* aspettare più; e, subito dopo, la seconda: essere affabili, essere modesti, d'ora in poi sopportare tutti e tutto

— in breve, *sopportare* ancora un po' *di più* di quanto hanno finora sopportato.

6. *L'uomo supremo come legislatore dell'avvenire*

972.

Legislatori dell'avvenire. Dopo avere a lungo e invano cercato di collegare alla parola "filosofo" un concetto determinato — giacché incontrai molte indicazioni contrarie fra loro — finii per riconoscere che ci sono due specie distinte di filosofi:

1) quelli che devono stabilire un grande stato di cose relativo alle valutazioni (logiche o morali);

2) quelli che sono i legislatori per tali valutazioni.

I primi cercano di impadronirsi del mondo esistente o di quello passato, compendiando e abbreviando con dei segni la molteplicità degli eventi: a questi indagatori importa rendere visibile, pensabile, afferrabile, palpabile ciò che sinora è avvenuto — sono dediti al compito umano che consiste nell'impiegare tutte le cose passate a vantaggio del proprio avvenire.

Ma i secondi *comandano*: dicono: "Deve essere così!". In primo luogo, determinano quali siano la direzione e lo scopo, l'utilità, *che cosa* sia utile per l'uomo; dispongono del lavoro preparatorio degli uomini di scienza, e tutto il sapere è per loro soltanto un mezzo per creare. Questa seconda specie di filosofi riesce di rado: e in effetti la loro condizione e il loro pericolo sono terribili. Quanto spesso si sono bendati di proposito gli occhi, solo per non dover vedere quanto stretto è lo spazio che li separa dall'abisso e dalla caduta! Per esempio Platone, quando si persuase che il "bene" quale lui lo voleva non fosse il bene di Platone, ma il bene in sé, il tesoro eterno — solo che un certo uomo, chiamato Platone, l'aveva trovato sulla propria strada! In forma assai più grossolana, questa volontà di cecità domina i fondatori di religioni: al loro "tu devi" non è affatto permesso di suonare alle loro orecchie come un "io voglio" — osano perseguire il loro compito solo come se obbedissero al comandamento di un Dio; impor-

re dei valori per loro è un fardello sopportabile soltanto come "abnegazione": un carico sotto il quale la loro coscienza *non* si spezza.

Ora, dacché quei due mezzi di consolazione, quello di Platone e quello di Maometto, sono venuti meno e nessun pensatore può più permettere alla propria coscienza di accettare l'ipotesi di un "Dio" o di "valori eterni", l'esigenza di un legislatore di nuovi valori si fa terribile in modo nuovo, come mai prima d'ora. Ormai quegli eletti, ai cui occhi comincia a balenare il presentimento di un simile dovere, cercheranno di sottrarvisi, come al loro maggiore pericolo: scansandolo "tempestivamente": per esempio persuadendosi che il compito è già assolto, o è insolubile, o che loro non hanno spalle abbastanza robuste per un simile peso, o che sono già sovraccarichi di altri compiti più urgenti, o magari che questa nuova forma di dovere, di dovere alieno, è una seduzione e un tentazione, una distrazione da tutti i doveri, una malattia, una specie di delirio. A molti, infatti, riesce di scansare tale compito: lungo tutto il cammino della storia si trovano tracce di simili scantonatori e della loro cattiva coscienza. Ma per lo più questi uomini fatali furono visitati da un'ora liberatrice, da quella autunnale ora della maturità in cui dovettero fare quello che neppure "vollero" — e l'atto che prima avevano più temuto cadde loro in grembo come un frutto dall'albero, facile come un gesto involontario, quasi come un dono.

973.

L'orizzonte umano. Si possono concepire i filosofi come persone che compiono sforzi estremi per *sperimentare* fino a che altezza l'uomo possa *elevarsi* — e specialmente Platone: *fin dove* giunga la sua forza. Ma lo fanno come individui; forse fu più grande l'istinto dei cesari, dei fondatori di Stati ecc., i quali si chiedono fino a che punto l'uomo possa essere spinto nella *evoluzione*, in "circostanze favorevoli". Ma non comprendono abbastanza che cosa siano le circostanze favorevoli. Grande domanda: dove è cresciuta sinora più splendidamente la pianta "uomo"? Per rispondere è necessario lo studio comparato della storia.

974.

Un fatto, un'opera, un'eloquenza *nuova* per ogni epoca e per ogni nuova specie di uomini. La storia dice *verità* sempre *nuove*.

975.

Restare obiettivi, duri, saldi, severi nel portare un pensiero, è qualcosa che gli artisti sanno fare meglio di tutti; ma se per farlo si ha bisogno di uomini (com'è il maestro, lo statista ecc.), allora la calma e la freddezza e la durezza se ne vanno presto. Di fronte a nature come quelle di Cesare e Napoleone si può sospettare che lavorassero "disinteressatamente" il loro marmo, per grande che fosse il numero di uomini sacrificati. Questa via conduce al futuro gli uomini superiori: sopportare *la più grande responsabilità senza spezzarsi*. Finora furono quasi sempre necessarie delle illusioni ispirate per non perdere almeno la *fede* nel proprio diritto e nella propria mano.

976.

Perché il filosofo *riesce* di rado? Perché fra le condizioni della sua riuscita ci sono qualità che di solito rovinano un uomo:

1) un'enorme molteplicità di qualità: deve essere un compendio dell'uomo, di tutti i suoi desideri alti e bassi; perciò il pericolo delle contraddizioni, e quello del disgusto di sé;

2) deve essere curioso dei più diversi aspetti delle cose: pericolo di disperdersi;

3) deve essere equo e giusto nel senso più alto, ma anche profondo nell'amore e nell'odio (e nell'ingiustizia);

4) deve essere non solo spettatore, ma legislatore: giudice e giudicato (perché è un compendio del mondo);

5) deve essere estremamente vario, e tuttavia saldo e duro. Elasticità.

977.

La vera missione *regale* del filosofo (secondo le parole di Alcuino Anglosassone) è: *prava corrigere, et recta corroborare, et sancta sublimare*.

978.

Il nuovo filosofo può sorgere soltanto se legato a una casta dominante, come la sua suprema spiritualizzazione. Deve essere prossima la grande politica, il governo universale: quindi, una perfetta *mancanza di princìpi*.

979.

Pensiero fondamentale: i nuovi valori devono essere innanzitutto creati — questo non ci è *risparmiato*! Il filosofo deve essere come un legislatore. Nuove specie. (Come vennero educate sinora le specie più alte, per esempio i Greci: *volere consapevolmente* questa sorta di "caso".)

980.

Posto che si pensi a un filosofo come a un grande educatore, abbastanza potente per elevare a sé, da una solitaria altura, lunghe catene di generazioni, gli si debbono anche accordare gli inquietanti privilegi del grande educatore. Un educatore non dice mai quello che pensa, ma solo ciò che pensa di una cosa in rapporto all'utilità di chi viene educato. Questa dissimulazione non deve essere tradita: il fatto che si creda alla sua sincerità fa parte della sua maestria. Deve padroneggiare tutti i mezzi della disciplina e dell'addestramento: molte nature le spinge innanzi solo frustandole con lo scherno, altre forse — nature pigre, indecise, paurose, vane — con una lode esagerata. Un simile educatore è al di là del bene e del male: ma nessuno lo deve sapere.

981.

Non "migliorare" gli uomini, *non* fargli la morale, come se esistessero la "morale" in sé, o un genere ideale di uomini, bensì *creare* situazioni in cui siano necessari uomini più forti, che abbiano bisogno di una *morale* (o, più chiaramente, di una *disciplina corporale e spirituale*) *che renda forti*, e di conseguenza debbano *averla*!

Non lasciarsi sedurre da occhi azzurri o da petti colmi: *la grandezza dell'anima non ha nulla di romantico in sé*. E, purtroppo, *nulla di amabile!*

982.

Dalle guerre si deve imparare: 1) a non disgiungere la morte dagli interessi per cui si combatte: questo *ci* rende degni di onore; 2) a sacrificare *molte* vittime, a dare alla propria causa abbastanza peso, a non risparmiare gli uomini; 3) a serbare una rigida disciplina, e permettersi nel combattimento la violenza e l'astuzia.

983.

L'*educazione* a quelle virtù da dominatori che sanno padroneggiare anche la propria benevolenza e compassione; alle grandi virtù dell'educatore ("perdonare ai propri nemici": è ridicolo), *stimolare all'estremo gli affetti di chi crea* (non più sgrossare marmo). Confrontare le condizioni eccezionali, la potenza di esseri simili con quella dei prìncipi sinora esistiti: il cesare romano e l'anima di Cristo.

984.

Non bisogna separare la grandezza d'animo dalla grandezza spirituale. Infatti, la prima implica l'*indipendenza*: ma questa non è possibile in assenza di grandezza spirituale, fa commettere sciocchezze, persino quando si vuole fare del bene e praticare la "giustizia". Gli spiriti mediocri devono *obbedire* — quindi non possono avere alcuna *grandezza*.

985.

All'uomo filosofico superiore, circondato dalla solitudine, non perché voglia essere solo, ma perché *è* qualcosa che non trova pari — quali pericoli e nuove sofferenze gli sono risparmiati proprio oggi, quando si è perduta la fede nella gerarchia e quindi non si sa onorare né comprendere quella solitudine. Una volta, il saggio appartandosi così diventava quasi un santo, per la coscienza della moltitudine — oggi, il solitario si vede come avvolto da una nube di torbidi dubbi e sospetti. E non solo da parte degli invidiosi e dei miserabili: deve sentire misconoscimento, noncuranza e superficialità anche in ogni benevolenza di cui è fatto segno, conosce la perfidia della com-

passione meschina, che si sente buona e santa quando cerca di "salvare" il solitario da lui stesso, magari offrendogli una posizione più comoda o una società più ordinata e più fidata — dovrà addirittura ammirare l'inconsapevole istinto di distruzione con cui tutti i mediocri dello spirito si occupano di lui, e credendo di avere ottimi diritti di occuparsene! Per uomini così incomprensibilmente isolati è necessario avvilupparsi coraggiosamente anche nel manto di una solitudine esteriore, spaziale: questo fa parte della loro saggezza. Anche l'astuzia e il travestimento saranno oggi necessari, perché un tale uomo si conservi, resti in *alto*, in mezzo alle pericolose rapide onde del tempo che lo traggono a fondo. Ogni tentativo di resistere *nel* presente e *col* presente, ogni avvicinarsi a questi uomini e scopi dell'oggi, il solitario lo dovrà scontare come il suo peccato: guardi ammirato all'occulta saggezza della sua natura, che in tutti quei tentativi lo richiama a se stesso mediante la malattia e le disgrazie.

986.

"Maledetto colui
che contrista uno spirto immortal!"

Manzoni (*Conte di Carmagnola*, atto II)

987.

La più ardua e alta figura dell'uomo riesce assai di rado: così, la storia della filosofia mostra una grande quantità di falliti, di casi sfortunati, e progressi estremamente lenti; fra un progresso e l'altro passano interi millenni, che schiacciano ciò che già si era raggiunto; il nesso si interrompe sempre di nuovo. È una storia orribile — la storia dell'uomo superiore, del *saggio*, la più danneggiata è precisamente la memoria dei grandi, perché i mal riusciti e i riusciti a metà li misconoscono e li vincono con i loro "successi". Ogni volta che si manifesta l'"effetto", si affaccia sulla scena una massa plebea; l'interloquire dei piccoli e dei poveri di spirito è un terribile martirio per gli orecchi di chi rabbrividendo sa che *il destino dell'umanità dipende dalla buona riuscita del suo tipo supremo*. Fin da

ragazzo ho meditato sulle condizioni di esistenza del saggio, e non voglio tacere la mia serena convinzione che il saggio diventa ora di nuovo *possibile* in Europa — forse soltanto per breve tempo.

988.

Ma noi, i nuovi filosofi, non solo incominciamo esponendo l'effettiva gerarchia e diversità di valore degli uomini: vogliamo proprio l'opposto di un'assimilazione, di un livellamento: insegniamo l'allontanarsi in ogni senso, apriamo abissi mai visti, vogliamo che l'uomo diventi più cattivo di quanto sia mai stato. Frattanto, viviamo ancora estranei e nascosti l'un l'altro. Per molte ragioni, ci sarà necessario vivere da solitari e persino mascherarci — quindi avremo poco agio di cercare i nostri pari. Vivremo isolati e verosimilmente conosceremo i martìri delle sette solitudini. Ma se per caso ci incontreremo, si può scommettere che non ci riconosceremo, o ci inganneremo a vicenda.

989.

Les philosophes ne sont pas faits pour s'aimer. Les aigles ne volent point en compagnie. Il faut laisser cela aux perdrix, aux étourneaux... Planer au-dessus et avoir des griffes, voilà le lot des grands génies.

Galiani

990.

Dimenticavo di dire che simili filosofi sono sereni e che seggono volentieri nell'abisso di un cielo perfettamente chiaro; per sopportare la vita hanno bisogno di mezzi diversi da quelli degli altri uomini, perché soffrono in altro modo (ossia, tanto per la profondità del loro disprezzo per gli uomini, quanto per il loro amore per essi). L'animale più sofferente della terra inventò il *riso*.

991.

Il malinteso della "serenità". È un temporaneo sollievo da una lunga tensione: la tracotanza, i saturnali di uno

spirito che si consacra e si prepara a lunghe e terribili decisioni. *Il "folle" sotto forma di "scienza"*.

992.

Nuova gerarchia degli spiriti: non più le nature tragiche in prima fila.

993.

Al di sopra della caligine e del sudiciume delle bassure umane c'è *un'umanità più alta, più chiara*, che per numero deve essere molto piccola — perché tutto ciò che eccelle è per sua natura raro: le si appartiene non perché si sia meglio dotati, o più virtuosi, o più eroici, o più amorosi degli uomini di laggiù, ma perché si è *più freddi, più chiari, più lungimiranti, più solitari*, perché si sopporta la solitudine, la si preferisce, la si esige come una felicità, un privilegio e persino una condizione di esistenza, perché si vive tra nubi e lampi come tra i propri pari, ma anche tra raggi di sole, gocce di rugiada, fiocchi di neve e tutto ciò che necessariamente giunge dall'alto e che si muove, si muove eternamente solo *dall'alto verso il basso*. Le aspirazioni all'altezza non sono le nostre. Gli eroi, i martiri, i geni e gli entusiasti non sono abbastanza sereni, pazienti, fini, freddi e lenti per noi.

994.

Convinzione assoluta: il senso del valore è *diverso* in alto e in basso; agli inferiori mancano infinite *esperienze*; è *inevitabile* che ciò che è basso *fraintenda* ciò che è alto.

995.

Come giungono gli uomini a una grande forza e a un grande compito? Ogni virtù e ogni valore del corpo e dell'anima furono conquistati con fatica e meticolosità, con un alto zelo e autodisciplina, limitandosi al poco, ripetendo caparbiamente e fedelmente i medesimi lavori, le medesime rinunce; ma ci sono uomini che sono gli eredi e i padroni di questo patrimonio di virtù e di capacità, acquistato lentamente, molteplice — perché, grazie a ma-

trimoni felici e ragionevoli, e anche a casi fortunati, le energie acquistate e accumulate da molte generazioni non sono state dissipate e disperse, ma legate insieme da un anello e da una salda volontà. Finalmente, poi, appare un uomo, un prodigio di forza che pretende un compito prodigioso. Perché è la nostra forza ciò che dispone di noi: e il miserabile gioco spirituale fatto di scopi e intenzioni e motivi è solo un paravento — sebbene degli occhi deboli ci vedano la cosa stessa.

996.

L'uomo sublime ha un valore supremo anche quando è delicatissimo e fragilissimo, perché per lui è stata coltivata e concentrata da molte generazioni una ricchezza fatta di cose difficili e rare.

997.

Io insegno che ci sono uomini superiori e inferiori e che, in certe circostanze, un individuo solo può giustificare l'esistenza di interi millenni: intendo parlare di un uomo più completo, più ricco, più intero di fronte a innumerevoli uomini incompleti e frammentari.

998.

Di là dai dominatori, sciolti da ogni legame, vivono gli uomini grandi: e i dominatori ne sono gli strumenti.

999.

Gerarchia: chi determina i valori e guida la volontà di millenni, dirigendo le nature più alte, è l'*uomo supremo*.

1000.

Io credo di avere *indovinato* qualcosa dell'anima dell'uomo superiore; forse, chiunque lo indovina perisce; ma chi lo ha visto deve necessariamente adoperarsi per renderlo *possibile*.

Pensiero fondamentale: dobbiamo assumere l'avvenire come *criterio* di ogni nostra valutazione — e non cercare *dietro* di noi le leggi del nostro agire!

1001.

Lo *scopo* non è l' "umanità", ma il *superuomo*.

1002.

Come l'uom s'eterna...

Inferno, XV, 85

II.

DIONISO

1003.

Questo libro sia dedicato all'uomo *ben riuscito*, benefico al mio cuore, tagliato da un legno duro, fine e profumato — in cui persino il naso trova la sua gioia.

A lui piace ciò che gli giova;

il suo piacere per una cosa cessa quando la misura dell'utilità è superata;

indovina quali siano i rimedi contro dei danni parziali; per lui le malattie sono i grandi stimolanti della vita;

sa sfruttare le proprie vicissitudini;

diventa più forte grazie ai casi sfortunati che minacciano di distruggerlo;

da tutto ciò che vede, sente e vive, raccoglie istintivamente qualcosa che giovi alla sua causa principale — segue un principio di *selezione*, lascia cadere molte cose; reagisce con una lentezza disciplinata da una lunga prudenza e con una *fierezza voluta* — mette alla prova lo stimolo, si chiede donde venga e che cosa voglia, e non gli si assoggetta;

si trova sempre nella *propria* cerchia, che si occupi di libri, o di uomini, o di paesaggi; *onora quando sceglie, permette, si fida...*

1004.

Salire in alto, guadagnare una prospettiva a volo d'uccello, per comprendere che tutto va realmente *come dovrebbe andare*: che ogni specie di "imperfezione", e il soffrirne, fa parte delle *cose sommamente desiderabili.*

1005.

Verso il 1876 ebbi il terrore di vedere compromessa tutta la volontà che avevo nutrito sino ad allora: quando cioè compresi dove ormai Wagner voleva arrivare; gli ero legato molto saldamente da tutti i legami di una profonda comunanza di bisogni, dalla riconoscenza, dalla impossibilità di sostituirlo, dal vuoto assoluto che vedevo dinanzi a me.

All'incirca nel medesimo tempo mi sembrò di essere irrimediabilmente *imprigionato* nella mia filologia e nella mia attività di docente — cioè in quello che fu un caso o una estrema risorsa della mia vita: non sapevo più come uscirne, ed ero stanco, logoro, consumato.

Più o meno in quel tempo compresi che il mio istinto mirava all'opposto di quanto aveva voluto l'istinto di Schopenhauer: a una giustificazione della vita, anche nei suoi aspetti più terribili, ambigui e menzogneri — a tal fine avevo in mano la formula del "dionisiaco".

Contro l'affermazione che l'in sé delle cose sia necessariamente buono, beato, vero, unico, l'interpretazione schopenhaueriana dell'in sé come volontà costituiva un progresso essenziale: soltanto, Schopenhauer non seppe *divinizzare* questa volontà: rimase invischiato nell'ideale cristiano-morale. Schopenhauer si trovava ancora talmente sotto il dominio dei valori cristiani, che, quando la cosa in sé non fu più per lui "Dio", dovette considerarla cattiva, stupida, assolutamente riprovevole. Non capì che possono darsi infiniti modi del poter essere altro, e persino del poter essere Dio.

1006.

I valori morali furono sinora i valori supremi: qualcuno vuol metterlo in dubbio?... Se li togliamo da quella sede, mutiamo tutti i valori: viene rovesciato il principio della loro *gerarchia* finora ammessa...

1007.

Trasvalutare i valori: che cosa sarebbe? Devono essere presenti tutti i movimenti *spontanei*, quelli nuovi, forti,

futuri: ma ora si trovano ancora sotto falsi nomi e false valutazioni e non hanno ancora *preso coscienza* di sé.

Vogliamo una coraggiosa consapevolezza e *affermazione* di ciò che è già *raggiunto*. Sbarazzarci dall'andazzo delle vecchie valutazioni che ci rendono indegni delle cose migliori e più forti che abbiamo finora conseguito.

1008.

È superflua ogni dottrina per cui non è già pronto tutto l'occorrente, un accumulo di energie e di materiali esplosivi. Si possono capovolgere i valori soltanto se esiste una tensione data da nuovi bisogni, da uomini che hanno nuovi bisogni, che soffrono dei vecchi valori senza averne coscienza...

1009.

Punto di vista per i *miei* valori. Per abbondanza o per esigenza? Si sta a guardare o si interviene? O si torce lo sguardo e ci si apparta? Si agisce per l'energia accumulata, "spontaneamente", o si è eccitati e stimolati in modo semplicemente *reattivo*? *Con semplicità*, per scarsità di elementi, oppure per un possente predominio sui molti, così da prenderli al proprio servizio quando se ne ha bisogno? Si è *problema* o *soluzione*? Si è *perfetti* per la piccolezza del compito o *imperfetti* per la straordinariarietà dello scopo? Si è *schietti* o *teatranti*? E, se si è teatranti, si è un attore genuino o la copia di un attore, si è "rappresentanti" o si è la cosa stessa rappresentata? Si è una "persona" o soltanto un *rendez-vous* di persone? Si è *malati* per malattia o per *eccesso* di salute? Si precede alla testa degli altri in qualità di "pastore" o di "eccezione"? (O — terza specie — di fuggiasco?) Si ha bisogno di *dignità* o di buffoneria? Si cerca la resistenza o la si evita? Si è imperfetti perché troppo precoci o perché troppo tardivi? Si dice per natura sì, oppure no, o si è un camaleonte? Si è abbastanza fieri per non vergognarsi nemmeno della propria vanità? Si è ancora capaci di rimorsi? (Questa specie diventa rara: una volta, la coscienza aveva molte cose per cui mordere, e ora pare che le manchino i denti.) Si è ancora capaci di un "dovere"? (Ci sono persone che perderebbero

tutta quanta la loro gioia di vivere se si vedessero *sottrarre* il "dovere": specie gli effeminati e i sottomessi nati.)

1010.

Posto che la nostra concezione normale del mondo fosse un *malinteso*, si potrebbe concepire una *perfezione* entro la quale perfino simili *malintesi* venissero *sanciti*?

Concezione di una nuova perfezione: ciò che *non* risponde alla nostra logica, al nostro "bello", al nostro "buono", al nostro "vero", potrebbe essere perfetto in un senso superore a quello del nostro stesso ideale.

1011.

La nostra grande modestia: non divinizzare l'ignoto; stiamo appena incominciando a ignorare. Ci sono sforzi erronei e sprecati.

Il nostro "nuovo mondo": dobbiamo riconoscere fino a qual punto siamo i *creatori* del nostro senso del valore, *possiamo* cioè mettere un "senso" nella storia.

La fede nella verità perviene in noi alla sua ultima conseguenza; e voi sapete come questa suoni: se c'è in generale qualcosa da adorare, è l'*apparenza* che deve essere adorata; la menzogna — e *non* la verità — è divina!

1012.

Chi spinge al progresso la razionalità, dà nuova forza alla potenza opposta, al misticismo e alla follia di ogni genere.

In *ogni movimento* bisogna distinguere: 1) *quanta parte* abbia la stanchezza per un movimento precedente (la sazietà, la cattiveria dei deboli che gli si oppone, la malattia); 2) *quanta parte* abbia un'energia che si è destata dopo avere a lungo sonnecchiato: gioiosa, tracotante, violenta: la salute.

1013.

Salute e cagionevolezza: prudenza! Il criterio rimane la floridità del corpo, l'agilità, il coraggio e l'allegrezza dello spirito — ma anche, naturalmente, *quanta malattia si*

è capaci di sopportare e superare: quanto è il male che si è capaci di *guarire*. Ciò per cui gli uomini più delicati perirebbero rientra fra gli stimolanti della *grande* salute.

1014.

È solo una questione di forza: avere tutti i tratti morbosi del secolo, ma equilibrati con un'esuberante forza plastica e risanatrice. L'*uomo forte*.

1015.

La forza del secolo XIX. Noi siamo più *medievali* che gli uomini del secolo XVIII, e non semplicemente più curiosi o più affascinati da ciò che è raro e strano. Ci siamo rivoltati contro la *rivoluzione*... Ci siamo emancipati dal timore di fronte alla *raison*, lo spettro del secolo XVIII: osiamo essere di nuovo assurdi, puerili, lirici — in una parola: "siamo musici". Così pure non abbiamo *paura* del *ridicolo*, né dell'*assurdo*. Il *diavolo* ha dalla sua la tolleranza di Dio: ancor più, è interessante perché misconosciuto e calunniato sin dall'antichità — noi siamo i salvatori dell'onore del diavolo.

Noi non separiamo più il grande dal tremendo. Per la loro complessità, sommiamo le cose *buone* con le *pessime*; abbiamo *superato* la nozione assoluta e assurda di "desiderabile" (il desiderio che il bene crescesse senza che crescesse il male). Si è dileguata la *pusillanimità* di fronte all'ideale del Rinascimento — osiamo perfino aspirare ai *costumi* del Rinascimento. Al contempo è finita l'*intolleranza* verso il prete e la Chiesa: "è immorale credere in Dio" — ma appunto l'immoralità è per noi la forma migliore della giustificazione di questa fede.

A tutto ciò abbiamo dato un *diritto* presso di noi. Non abbiamo paura del *rovescio* delle "cose buone" (lo cerchiamo: siamo abbastanza coraggiosi e curiosi per cercarlo); per esempio, cerchiamo il rovescio della grecità, della morale, della ragione, del buon gusto (calcoliamo le perdite che costano simili tesori: *si diventa quasi poveri* acquistando simili gioielli). E così pure non ci nascondiamo il rovescio delle cose *cattive*...

1016.

Quello che ci fa onore. Se c'è qualcosa che ci fa onore, è questo: abbiamo collocato altrove la *serietà*; diamo peso alle cose *basse*, disprezzate da tutte le epoche e lasciate in disparte — e, per converso, facciamo poco conto dei "bei sentimenti"...

C'è forse un errore più pericoloso che il disprezzo del corpo? Come se con quel disprezzo tutta la spiritualità non fosse condannata a diventare malaticcia, condannata ai *vapeurs* dell' "idealismo"!

Tutto ciò che fu pensato dai cristiani e dagli idealisti non ha capo né coda: noi siamo più radicali. Abbiamo scoperto che il "microcosmo" è quello che decide ovunque.

Vogliamo strade lastricate, aria buona in camera, che i cibi siano compresi nel loro giusto valore; abbiamo messo serietà in tutte le *necessità* dell'esistenza e *disprezziamo* ogni atteggiamento da "anima bella" come una specie di "leggerezza e frivolezza". Ciò che finora fu più disprezzato, lo portiamo in prima linea.

1017.

Invece dell' "uomo di natura" di Rousseau, il secolo XIX ha scoperto un'*immagine* dell' "uomo" *più vera* — ebbe il *coraggio* di farlo... Tutto sommato, fu una restaurazione del concetto cristiano di "uomo". Ciò che *non* si ebbe il coraggio di fare fu di approvare precisamente *questo* "uomo in sé" e di vedere garantito in lui l'avvenire dell'umanità. Al contempo, *non* si è osato comprendere che il fatto che l'uomo *diventi più terribile* è un fenomeno che accompagna ogni accrescimento della cultura: su questo punto si rimase soggetti all'ideale cristiano e si prese partito *per esso*, contro il paganesimo, nonché contro il concetto di *virtù* del Rinascimento. Ma così non si possiede la chiave della cultura: e *in praxi* ci si attiene alla falsificazione della storia, che avvantaggerebbe l' "uomo buono" (come se soltanto questo fosse il *progresso* dell'uomo), all'*ideale socialista* (cioè al *residuo* del cristianesimo e di Rousseau in un mondo scristianizzato).

La lotta contro il secolo XVIII: questo secolo fu *superato* in modo *sommo da Goethe e da Napoleone*. Anche *Scho-*

penhauer combatte contro quel secolo: ma ritorna involontariamente al secolo XVII — è un Pascal moderno, con valutazioni pascaliane *senza* cristianesimo: *Schopenhauer non era forte abbastanza per dire un nuovo sì.*

Napoleone: comprende la necessaria connessione fra l'uomo superiore e l'uomo terribile. L' "uomo" è ricostituto; alla donna è accordato di nuovo il suo tributo: disprezzo e paura. La "totalità" è considerata come una salute e un'attività suprema: si riscopre la linea retta, il grande stile nell'agire; l'istinto potente, quello della vita stessa, la brama di dominio, viene affermato.

1018.

(*Revue des deux mondes*, 15 febbraio 1887, *Taine*): "Di colpo si dispiega la *faculté maîtresse*: *l'artista*, racchiuso nell'uomo politico, balza fuori *de sa gaine*: crea *dans l'idéal et l'impossible*. Lo si riconosce di nuovo per quello che è: il fratello postumo di Dante e di Michelangelo; e in verità, per i solidi contorni della sua visione, l'intensità, coerenza e intima logicità del suo sogno, la profondità della sua meditazione, la grandezza sovrumana della sua concezione, è loro pari *et leur égal: son génie a la même taille et la même structure; il est un des trois esprits souverains de la renaissance italienne*".

Nota bene:* Dante, Michelangelo, Napoleone.

1019.

Il pessimismo della forza. Nell'intima economia psicologica dell'uomo *primitivo* prevale la *paura* del *male*. *Che cos'è* il *male*? Tre generi di cose: il caso, l'incertezza, l'improvviso. L'uomo primitivo, come combatte il male? Lo concepisce come una ragione, una potenza, perfino come una persona. Così ha la possibilità di stipulare con il male una specie di contratto e, in genere, di agire su di esso in anticipo — di prevenirlo.

Un altro espediente consiste nel sostenere che la sua perfidia e nocività sono una mera apparenza. Si interpretano

* In italiano nel testo.

come *benevoli* e sensati gli effetti del caso, dell'incertezza, dell'improvviso.

Terzo mezzo: si interpreta il male in primo luogo come "meritato": lo si giustifica considerandolo un castigo.

In summa: *ci si assoggetta al male*: tutta l'interpretazione morale-religiosa è solo una forma di assoggettamento al male. Credere che nel male ci sia un senso positivo significa rinunciare a combatterlo.

Ora, tutta la storia della cultura rappresenta una diminuzione di quella *paura del caso, dell'incerto, dell'improvviso*. La cultura consiste precisamente nell'imparare a *calcolare*, a pensare per cause, a prevenire, a credere nella necessità. Con il crescere della cultura l'uomo può fare a meno di quella forma primitiva di assoggettamento al male (chiamata religione o morale), di quella "giustificazione del male". Oggi l'uomo fa guerra al "male" — lo elimina. Certo: è possibile una situazione in cui ci si sente sicuri, si crede alla legge e alla calcolabilità, in cui la coscienza è *sazia oltre misura* e il *gusto del caso, dell'incerto e dell'improvviso* prorompe come un prurito...

Soffermiamoci un momento su questo sintomo della cultura *suprema*: io lo chiamo il *pessimismo della forza*.

Ora l'uomo *non* ha più bisogno di una "giustificazione del male", ha in orrore appunto il "giustificare": gode il male *pur, cru,* trova che il *male privo di senso* è il più interessante. Se prima aveva bisogno di un Dio, ora lo delizia un disordine universale senza Dio, un mondo del caso, della cui essenza fa parte ciò che è terribile, enigmatico, ciò che seduce...

In una sitauzione simile, è precisamente *il bene* che ha bisogno di una "giustificazione"; il bene deve cioè avere un fondamento maligno e pericoloso, o racchiudere in sé una grande stupidità: *in tal caso piace ancora*.

Oggi l'animalità non desta più orrore: una tracotanza gioiosa o ricca di spirito, che prende partito per ciò che è bestiale nell'uomo, in tempi simili è la forma più trionfale della spiritualità.

Ormai l'uomo è abbastanza forte per potersi vergognare di *credere in Dio*; oggi può di nuovo sostenere la parte dell'*advocatus diaboli*.

Se *in praxi* raccomanda di serbare la virtù, lo fa per ragioni che lasciano riconoscere nella virtù una finezza, una furberia, una forma di avidità di guadagno e di potenza.

Anche questo *pessimismo della forza* finisce in una *teodicea*, ossia un'assoluta *affermazione* del mondo — ma per le stesse ragioni per cui una volta lo si è negato: e quindi finisce per concepire questo mondo come l'*ideale supremo*, in effetti già *raggiunto*...

1020.

Le principali specie di pessimismo:

il pessimismo della *sensibilità* (ipereccitabilità, con preponderanza di sensazioni spiacevoli);

il pessimismo della "*coazione*" (o in altri termini: la mancanza di forze inibitorie di fronte agli stimoli);

il pessimismo del *dubbio* (l'orrore di tutto ciò che è fisso, soprattutto del prendere e del toccare).

Gli stati psicologici corrispondenti sono tutti osservabili nei manicomi, benché alquanto esasperati. Così pure ci si può osservare il "nichilismo" (il lancinante senso del "nulla").

Ma qual è il posto del *pessimismo morale* di Pascal? Del *pessimismo metafisico* della filosofia Vedânta? Del *pessimismo sociale* degli anarchici (o di Shelley)? Del *pessimismo della compassione*? (Come quello di Tolstoj, o di Alfred de Vigny.)

Non sono tutti ugualmente fenomeni di decadenza e di malattia?... L'eccessiva importanza attribuita ai valori morali, e alle finzioni dell' "aldilà", o alle miserie sociali, o al *dolore* in generale: ogni simile *esagerazione* di *un singolo* punto di vista è già di per sé un sintomo di malattia. E così pure il prevalere del *no* sul *sì!*

Una confusione che va evitata: confondere con queste specie di pessimismo quel piacere per la parola e l'azione negatrice che deriva da un'enorme forza e tensione dell'affermare, propria di tutti gli uomini e di tutte le epoche potenti e ricche. È quasi un lusso, e anche una forma del coraggio che si oppone a ciò che è terribile: una simpatia per lo spaventevole e l'enigmatico, che si prova perché noi stessi siamo, fra l'altro, spaventevoli ed enigmati-

ci, il *dionisiaco* nella volontà, nello spirito, nel gusto.

1021.

I MIEI CINQUE "NO"

1. La mia lotta contro il *senso di colpa* e l'immischiarsi del concetto di *punizione* nel mondo fisico e metafisico, nonché nella psicologia e nell'interpretazione della storia. Intendere la *moralizzazione*, indotta da tutte le filosofie e valutazioni finora esistite.

2. Il mio riconoscere ed evidenziare l'ideale *tradizionale*, quello cristiano, anche là dove la forza dogmatica del cristianesimo ha fatto bancarotta. La *pericolosità dell'ideale cristiano* sta nel suo senso del valore, nei suoi tratti che possono fare a meno di un'espressione concettuale: la mia lotta contro il *cristianesimo latente* (per esempio nella musica, nel socialismo).

3. La mia lotta contro il secolo XVIII *di Rousseau*, contro la sua "natura", il suo "uomo buono", la sua fede nel predominio del sentimento — contro il rammollimento, l'indebolimento, la moralizzazione dell'uomo: un ideale che, nato dall'*odio contro la cultura aristocratica*, è *in praxi* il dominio di sfrenati sentimenti di rancore, un ideale inventato come stendardo da battaglia; la morale cristiana dei sensi di colpa, la moralità del rancore: predisposizione plebea.

4. La mia lotta contro il *romanticismo*, in cui convergono gli ideali cristiani e quelli di Rousseau, ma pure con una certa nostalgia del *tempo antico* della cultura sacerdotale-aristocratica, della *virtù*, dell' "uomo forte" — qualcosa di estremamente ibrido: una specie falsa e imitata di umanità *più forte*, che stima le situazioni estreme in genere scorgendovi il sintomo della forza ("culto della passione");

un'imitazione delle forme più espressiva, un *furore espressivo*,* *non* per abbondanza, ma per *mancanza*.

Nel secolo XIX qualcosa è nato da una relativa abbondanza, ha *garbo*: certe musiche allegre ecc.; tra i poeti, per

* In italiano nel testo.

esempio, Stifter e Gottfried Keller rivelano maggiore forza, un intimo benessere, più che... La grande tecnica, la grande inventiva, le scienze naturali, la storia (?), sono in qualche misura i prodotti della forza, della fiducia in sé propria del secolo XIX.

5. La mia lotta contro la *preponderanza degli istinti gregari*, dacché la scienza fa causa comune con loro; contro l'intimo odio con cui si tratta ogni genere di gerarchia e di distanza.

1022.

Dalla pressione della pienezza, dalla tensione di forze che crescono costantemente dentro di noi e non sanno ancora come sfogarsi, nasce una situazione simile a quella che precede un uragano: quella natura che noi siamo si *oscura*. Anche questo è pessimismo... Una dottrina che metta fine a questo stato *comandando* qualcosa, una trasvalutazione dei valori che indichi una via e una meta alle forze accumulate, affinché esplodano in folgori e in azioni, non ha affatto bisogno di essere una dottrina della felicità: liberando una forza che era compressa e bloccata fino a tormentare, quella dottrina *rende felici*.

1023.

Il piacere si presenta là dove c'è sentimento di potenza.

La felicità si ottiene quando la consapevolezza del potere e della vittoria è diventata dominante.

Il *progresso* è il rafforzamento del tipo, l'essere capaci di una grande volontà; tutto il resto è malinteso e pericolo.

1024.

Un periodo in cui la vecchia mascherata, l'agghindarsi degli affetti con i panni della morale suscita ripugnanza: si vuole la *nuda natura*, si ammettono come *decisive* (per il rango) delle semplici *quantità di potenza*, ricompare il *grande stile*, come conseguenza della *grande passione*.

1025.

Prendere al proprio servizio ogni cosa terribile, una alla volta, gradatamente, per tentativi: così vuole il compito

della cultura; ma finché questa non sarà *abbastanza forte* per farlo, dovrà combattere le cose terribili, moderarle, velarle, persino maledirle...

Dovunque una cultura *introduce il male*, esprime un rapporto di *paura*, ossia una *debolezza*...

Tesi: ogni bene è un vecchio male reso utile. *Criterio*: quanto più sono terribili e grandi le passioni che un'epoca, un popolo, un individuo si può permettere, *tanto più alta è la sua cultura*; quanto più un uomo è mediocre, debole, sottomesso e pusillo, tanti più *mali* vedrà: per lui, il regno del male sarà vastissimo. Per l'uomo più basso, il regno del male (cioè delle cose a lui vietate e ostili) è dappertutto.

1026.

Non già "la felicità segue la virtù", bensì: il più potente *determina come virtù precisamente la condizione della sua felicità*.

Le cattive azioni sono proprie dei potenti e dei virtuosi: ma le azioni cattive, le basse, sono proprie dei sottomessi.

L'uomo più potente, il creatore, dovrebbe essere il più cattivo, poiché realizza il proprio ideale su tutti gli uomini *contro* i loro ideali, trasformandoli a sua immagine. Qui, cattivo significa: duro, doloroso, imposto.

Uomini come Napoleone devono ripresentarsi continuamente a consolidare la fede nella sovranità dell'individuo: ma lo stesso Napoleone fu corrotto dai mezzi che *dovette* impiegare e *perse la noblesse* del carattere. Imponendosi a un'altra specie di uomini, avrebbe potuto impiegare altri mezzi: così non sarebbe *necessario* che un Cesare *debba diventare cattivo*.

1027.

L'uomo è un *non-animale* (un *mostro*) e un *super-animale*; l'uomo superiore è un non-uomo (è disumano) e un superuomo: le due cose sono connesse fra loro. A ogni crescere dell'uomo in grandezza e altezza, crescono anche la sua terribilità e profondità: non è lecito volere una cosa senza l'altra — o piuttosto: quanto più profondamente si vuole l'una, tanto più profondamente si ottiene l'altra.

1028.

Il tremendo fa parte della grandezza: non lasciamoci ingannare.

1029.

Io ho posto la conoscenza di fronte a immagini così tremende da renderle impossibile ogni "piacere epicureo". Solo il piacere dionisiaco *ne è all'altezza: io ho scoperto per primo il tragico*. Il tragico presso i Greci fu frainteso a causa della loro superficialità moralistica. Anche la rassegnazione *non* è una dottrina tragica, ma un fraintendimento della tragedia! L'aspirazione al nulla è la *negazione* della saggezza tragica, il suo opposto!

1030.

Un'anima piena e potente non soltanto viene a capo di perdite, privazioni, rapine, insulti dolorosi e magari terribili, ma esce da simili inferni con una pienezza e potenza maggiore e — cosa più essenziale — avendo rinnovato e accresciuto la gioia di amare. Io credo che colui che abbia intuito nell'amore una delle più basilari condizioni di crescita comprenderà Dante, che sulla porta del suo Inferno scrisse: "Anche me creò l'eterno Amore".*

1031.

Compiere il periplo dell'anima moderna, avere misurato ogni suo angolo; questa è la mia ambizione, la mia tortura e la mia felicità.

Superare davvero il pessimismo: ne risulterà uno sguardo goethiano, pieno di amore e di buona volontà.

1032.

La prima cosa da chiedersi non è affatto se siamo contenti di noi, ma se siamo contenti di qualcosa in generale.

---

* Ma in Dante è: "Giustizia mosse il mio alto Fattore: / fecemi la Divina Potestate, / la Somma Sapienza e 'l Primo Amore" (*Inf.*, III, 4-6).

Una volta detto di sì a un singolo attimo, abbiamo detto di sì non soltanto a noi stessi, ma all'intera esistenza. Infatti, nulla sta da solo, né in noi, né nelle cose: e se anche un'unica volta la nostra anima ha vibrato e risuonato come una corda per la felicità, a determinare questo unico evento hanno concorso tutte le eternità — e in quell'unico attimo in cui dicemmo di sì l'eternità intera fu approvata, redenta, giustificata e affermata.

1033.

Gli affetti *che dicono di sì*: la fierezza, la gioia, la salute, l'amore sessuale, l'inimicizia e la guerra, il rispetto, i bei gesti, le belle maniere, la volontà forte, la disciplina dell'alta spiritualità, la volontà di potenza, la riconoscenza alla terra e alla vita — tutto ciò che è ricco e vuole donare e fa doni alla vita e la copre d'oro e la eternizza e la divinizza — tutta la potenza delle virtù *trasfiguratrici*, tutto ciò che approva, che parla e agisce affermando.

1034.

Noi pochi o molti che osiamo vivere nuovamente in un mondo *smoralizzato*, noi di confessione *pagana*, siamo probabilmente anche i primi a comprendere che cosa sia una fede pagana: è un doversi rappresentare esseri superiori all'uomo, ma *al di là* del bene e del male: un dover valutare ogni superiorità anche come *immoralità*. Noi crediamo nell'Olimpo — e *non* nel "Crocifisso".

1035.

L'uomo moderno ha esercitato la sua forza idealizzatrice nei confronti di un *Dio* per lo più *moralizzandolo*; che significa questo? Nulla di buono: un indebolirsi dell'uomo.

In sé, sarebbe possibile l'opposto; e ce ne sono dei cenni: Dio, pensato come un essere libero dalla morale, che stringe in sé l'intera abbondanza dei contrasti vitali e che li *redime* e li *giustifica* in un divino tormento — Dio come l'aldilà, l'essere al disopra della miserabile morale dei bifolchi, della morale "del bene e del male".

1036.

In base al mondo che ci è noto, il Dio umanitario non può essere *dimostrato*: fino a questa conclusione oggi ci si può spingere e forzare. Ma quale conseguenza ne traete? "Egli non può essere dimostrato *da noi*": scetticismo gnoseologico. Ma voi tutti *temete* questa conclusione: "in base al mondo che ci è noto si potrebbe *dimostrare* un Dio totalmente altro, un Dio che come minimo *non* è umanitario" — per farla breve: voi tenete per fermo il vostro Dio e inventate per lui un mondo *che non ci è noto*.

1037.

Togliamo la bontà suprema dal concetto di Dio: è indegna di un Dio. Togliamone la suprema sapienza — la vanità dei filosofi è colpevole della stravaganza di un Dio che è un mostro di sapienza: Dio doveva somigliare a loro il più possibile. No! Dio è la *suprema potenza* — e basta! Da lei deriva tutto, da lei deriva "il mondo"!

1038.

E quanti nuovi Dei sono ancora possibili! Persino a me, quando talvolta si riveglia il mio istinto religioso, ossia l'istinto *creatore* di Dei: in quali modi diversi mi si è ogni volta rivelato il divino!... Tante cose strane mi sono passate davanti in quei momenti senza tempo che piovono nella vita come cadessero dalla luna, in cui assolutamente non si sa più quanto si sia già vecchi e quanto ancora si possa diventare giovani... Io non dubito che ci siano molte specie di Dei... Non mancano Dei ai quali non si può fare a meno di attribuire un certo alcionismo, una certa leggerezza... Forse, anche la leggerezza dei piedi fa parte del concetto di "Dio"... È necessario spiegare che un Dio sa tenersi sempre distante da ogni perbenismo e da ogni ragionevolezza? E anche al di là, sia detto fra noi, del bene e del male? Un Dio è di *larghe vedute*, per dirla con Goethe. E, per invocare in proposito l'inestimabile autorità di Zarathustra: Zarathustra arriva al punto di testimoniare: "Io potrei credere solo in un Dio che sappia *danzare*"...

Ripetiamolo: quanti nuovi Dei sono ancora possibili! Zarathustra stesso, certamente, non è altro che un vecchio ateo. Intendiamoci: Zarathustra dice, sì, che *potrebbe* credere — ma Zarathustra non *crederà*...

Il tipo di Dio: conforme al tipo degli spiriti creatori, dei "grandi uomini".

1039.

E quanti nuovi *ideali* sono, in fondo, ancora possibili! Ecco qui un ideale che di quando in quando colgo al volo, durante una passeggiata irrequieta e solitaria, nell'azzurro momento di una sacrilega felicità. Passare la vita fra tenerezze e assurdità; estraneo alla realtà; metà artista, metà uccello e metafisico; senza dire né sì né no alla realtà, salvo riconoscerla di quando in quando con la punta dei piedi, come un buon danzatore; sempre carezzato da qualche raggio del sole della felicità; esaltato e incoraggiato perfino dai turbamenti — perché i turbamenti *conservano* chi è felice; attaccando una piccola coda di buffoneria persino alle cose più sante; questo, va da sé, è l'ideale di uno spirito grave, di uno spirito che pesa quintali, di uno *spirito di gravità*...

1040.

Dalla scuola di guerra dell'anima. Dedicato ai coraggiosi, agli uomini dall'animo sereno, ai tenaci.

Io non vorrei sottovalutare le virtù più amabili: ma la grandezza d'animo non si concilia con loro. Anche nelle arti il grande stile esclude il piacevole.

***

In un'epoca di dolorosa tensione e di vulnerabilità, scegli la guerra: rende duri e muscolosi.

***

Gli uomini profondamente feriti hanno il riso olimpico: si possiede soltanto ciò di cui si ha bisogno.

***

Già da dieci anni, nessun rumore più mi *raggiunge*: un paese senza pioggia. Bisogna avere conservato ancora molta umanità, per non morire di sete.

1041.

La mia nuova via verso il "sì". La filosofia, quale l'ho intesa e vissuta sinora, è la volontaria ricerca degli aspetti anche più esecrati e infami dell'esistenza. Per la lunga esperienza concessami da un simile pellegrinaggio attraverso deserti e ghiacci, imparai a guardare diversamente tutto il filosofare sinora esistito: vennero per me in luce la storia *nascosta* della filosofia, la psicologia dei suoi grandi nomi. "Quanta verità *sopporta*, quanta verità *osa* uno spirito?": questo fu per me il vero criterio dei valori. L'errore è una *codardia*... Ogni conquista della conoscenza è *conseguenza* del coraggio, della durezza verso di sé, della pulizia rispetto a sé... Una simile *filosofia sperimentale*, come io la vivo, anticipa persino, per tentativi, le possibilità del nichilismo sistematico: ma questo non significa che si fermi a una negazione, al "no", a una volontà di negare. Vuole piuttosto penetrare sino al contrario — sino a un'*affermazione dionisiaca* del mondo, quale è, senza detrazioni, né eccezione, né scelta: vuole il circolo eterno: le stesse cose, la stessa logica e la stessa illogicità dell'intreccio. Condizione suprema accessibile a un filosofo: essere dionisiaci di fronte all'esistenza — la mia formula è *amor fati*.

A tal fine, si devono intendere non solo come *necessari*, ma come *desiderabili* gli aspetti dell'esistenza fin qui *negati*: e desiderabili non solo rispetto ai suoi lati sinora affermati (ad esempio, come il loro completamento o la loro premessa), ma di per sé, in quanto sono già aspetti dell'esistenza più potenti, più fecondi, più *veri*, in cui si esprime più chiaramente la volontà di ciò che esiste. Così pure è necessario valutare i lati dell'esistenza sinora *affermati*: comprendere donde derivi questa valutazione e quanto poco sia vincolante per una valutazione dionisiaca dell'esistenza; io ho sottolineato e compreso *ciò che* qui davvero afferma (da una parte, l'istinto dei sofferenti, dal-

l'altra l'istinto del gregge, e in terzo luogo l'*istinto della maggioranza*, contraria alle eccezioni). Così indovinai quanto diversamente una più forte razza di uomini debba figurarsi l'elevazione e la promozione umana: deve figurarsi *esseri superiori*, al di là del bene e del male, di là da quei valori di cui è innegabile la derivazione dalla sfera della sofferenza, del gregge e della maggioranza; io cercai nella storia i princìpi di questa formazione ideale capovolta (riscoprii e stabilii i concetti di "pagano", "classico", "aristocratico").

1042.

Dimostrare in quale misura la religione greca sia stata *superiore* alla giudaico-cristiana. Quest'ultima vinse, perché la religione greca era degenerata (era *tornata indietro*).

1043.

Non c'è da stupirsi che occorra un paio di millenni per ritrovare il legame — un paio di millenni è poca cosa!

1044.

Ci devono essere uomini che santifichino tutti i doveri umani, non solo il mangiare e il bere — questo mondo deve venire trasfigurato non solo in memoria di loro, nel farsi uno con loro, *ma sempre di nuovo e in modo nuovo*.

1045.

Gli uomini più spirituali sentono lo stimolo e il fascino delle cose sensibili in un modo che gli altri uomini (quelli dai "cuori di carne") non possono affatto immaginare, né debbono immaginare: sono sensisti in buonissima fede, perché accordano ai sensi un valore più fondamentale che a quel vaglio sottile, a quell'apparato per assottigliare e rimpicciolire, o come altrimenti lo si voglia chiamare, che nella lingua del popolo si chiama "spirito". La forza e potenza dei sensi: ecco la cosa più essenziale in un uomo ben riuscito e integro; ci deve essere innanzitutto il magnifico animale — e che importa ogni "umanizzazione"?

1046.

1) Noi vogliamo conservare i nostri sensi e la fede in loro — pensarli fino in fondo! La controsensualità della filosofia sinora esistita è il massimo controsenso dell'uomo.

2) Vogliamo *proseguire* la costruzione del mondo presente, a cui ha lavorato tutto ciò che vive sulla terra (mosso durevolmente e *lentamente*) — non vogliamo criticarlo e negarlo come falso!

3) Le nostre valutazioni costruiscono quel mondo: accentuano e sottolineano. Che importanza ha il fatto che delle religioni dicano: "tutto è cattivo e falso e maligno"? Questa condanna dell'intero processo può essere solo un giudizio da falliti!

4) È proprio vero che i mal riusciti possano essere i più sofferenti e i più fini? I soddisfatti avrebbero poco valore?

5) Si deve comprendere il fenomeno *artistico* fondamentale che si chiama "vita" — *lo spirito costruttore* che edifica nelle circostanze più sfavorevoli, con estrema lentezza. La *dimostrazione* di tutte le sue combinazioni deve essere fornita di nuovo, così: *dura e si conserva.*

1047.

La sessualità, la brama di dominio, il gusto dell'apparenza e dell'inganno, la grande gioiosa riconoscenza alla vita e ai suoi stati tipici — tutto ciò è essenziale nel culto pagano e ha dalla sua la buona coscienza. L'*antinatura* (già nell'antichità greca) combatte contro ciò che è pagano: combatte come morale e come dialettica.

1048.

Una concezione del monto antimetafisica — sì, ma artistica.

1049.

L'illusione di *Apollo*: l'*eternità* della bella forma; la legislazione aristocratica: "*così deve essere sempre*!".

Dioniso: sensualità e crudeltà. La transitorietà potrebbe essere interpretata come godimento della forza generatrice e distruttrice, come creazione continua.

1050.

La parola dionisiaco esprime un impulso all'unità, un andare al di là della persona, del quotidiano, della società, della realtà; un abisso dell'oblio, un dilatarsi appassionato e doloroso in stati d'animo più foschi, pieni, vaghi; un'estatica affermazione del carattere totale della vita, un carattere uguale in tutti i mutamenti, sempre ugualmente potente e felice; la grande simpatia panteistica del gioire e del soffrire, che approva e santifica persino le qualità più terribili ed enigmatiche della vita per una eterna volontà di creazione, di fecondità, di eternità, per il senso dell'unità necessaria del creare e del distruggere... La parola "apollineo" esprime l'impulso a esistere perfettamente per sé, l'impulso all' "individuo" tipico, al Tutto che semplifica, mette in risalto, rende forte, chiaro, univoco, tipico: la libertà sotto la legge.

Dal loro antagonismo dipende necessariamente l'ulteriore sviluppo dell'arte, così come l'ulteriore sviluppo dell'umanità dipende dall'antagonismo dei sessi. L'abbondanza di forza e di misura, la più alta forma dell'affermazione di sé in una bellezza fredda, aristocratica, scostante è l'apollinismo della volontà greca.

Questo contrasto fra dionisiaco e apollineo nell'anima greca è uno dei grandi enigmi da cui mi sentii attratto ponendomi di fronte all'essenza ellenica. In fondo, non mi sforzai che di indovinare perché mai precisamente l'apollinismo greco abbia dovuto crescere da un sottosuolo dionisiaco, perché il Greco dionisiaco ebbe bisogno di diventare apollineo, ossia di infrangere la propria volontà dell'enorme, del molteplice, dell'incerto, del terribile, facendone una volontà di misura, di semplicità, di inserimento nella regola e nel concetto. Alla base del greco sta lo smisurato, il deserto, l'asiatico: il valore del greco consiste nella lotta contro il suo asiatismo: la bellezza non gli fu data in dono, così come non gli furono donate la logica, né la naturalezza dei costumi — fu conquistata, voluta, espugnata: è la sua *vittoria*.

1051.

Alle più alte e illustri gioie umane in cui l'esistenza celebra la propria trasfigurazione giungono, come è giusto,

soltanto gli uomini più rari e meglio riusciti: e anche questi ci arrivano soltanto dopo che loro e i loro antenati hanno vissuto una lunga vita di preparazione volta a questo scopo, senza neanche conoscerlo. Allora, una straripante ricchezza di forze molteplici, e al contempo la più agile potenza di una "libera volontà" e di una sovrana facoltà di disporne, abitano amichevolmente un medesimo uomo, l'una accanto all'altra; allora lo spirito è di casa presso i sensi, così come i sensi sono di casa presso lo spirito; e tutto ciò che si svolge nello spirito deve scatenare anche nei sensi una delicata e straordinaria felicità. E viceversa! Si pensi a come talvolta si abbia questo rovesciamento in Hafis; Goethe stesso, benché in forma attenuata, dà un'idea di questo fenomeno. È verosimile che in uomini così perfetti e ben costituiti le vicende più sensuali finiscano per essere trasfigurate da un'ebbrezza metaforizzante propria della più alta spiritualità; sentono in sé una specie di *divinizzazione del corpo* e sono lontanissimi dalla filosofia ascetica che dice "Dio è spirito": ne risulta chiaramente che l'asceta è l' "uomo mal riuscito", che *approva* un'unica parte di sé, quella che giudica e condanna — e la chiama "Dio". Da quel vertice di gioia in cui l'uomo si sente trasportato, in cui si avverte come una forma perfettamente divinizzata, come un'autogiustificazione della natura, giù giù sino alla gioia dei sani contadini e delle sane creature mezzo uomini e mezzo animali, tutta questa lunga enorme scala di luci e di colori della *felicità*, il Greco, non senza il grato brivido di chi sia iniziato a un segreto, non senza molte precisazioni e in un silenzio religioso, la chiamava col nome di un Dio: *Dioniso*. Che *sanno* dunque tutti gli uomini moderni, i figli di una madre fragile, molteplice, malata, strana — che ne sanno della *vastità* della felicità greca, che *potrebbero* saperne? Donde mai gli schiavi delle "idee moderne" trarrebbero un diritto alle feste dionisiache?

Quando il corpo greco e l'anima greca "fiorivano", e non in stati di esaltazione morbosa e di follia, nacque quel simbolo misterioso della più alta affermazione del mondo e della più alta trasfigurazione dell'esistenza che mai siano state raggiunte sulla terra. Ecco un *criterio* rispetto al quale si troverà troppo breve, troppo povero, troppo ri-

stretto tutto ciò che è maturato in seguito: si provi soltanto a pronunciare il nome di "Dioniso" davanti ai nomi e alle cose migliori della modernità, per esempio davanti a Goethe, o a Beethoven, o a Shakespeare, o a Raffaello: si sentono di colpo *giudicate* le nostre cose e i nostri momenti migliori. Dioniso è un *giudice*! Mi si è compreso? Non c'è dubbio che i Greci cercassero di interpretare in base alle loro esperienze dionisiache gli ultimi segreti del "destino dell'anima" e tutto ciò che sapevano dell'educazione e della purificazione dell'uomo, soprattutto della immutabile gerarchia e disuguaglianza di valore tra uomo e uomo: qui per tutto ciò che è greco si trova la grande profondità, il grande silenzio: *non si conoscono i Greci* fin tanto che il segreto accesso sotterraneo resta ingombro di macerie. Gli indiscreti occhi dei dotti non vedranno mai nulla in simili cose, per quanta erudizione si possa dispiegare in quegli scavi: perfino il nobile zelo di amici dell'antichità come Goethe e Winckelmann mostra proprio qui un tratto sconveniente, quasi immodesto. Aspettare e prepararsi; attendere lo sgorgare di nuove sorgenti, apprestarsi in solitudine a visioni e a voci estranee; purificare continuamente e progressivamente la propria anima dalla polvere e dal chiasso del mercato; *superare* tutto ciò che è cristiano nel super-cristiano, e non soltanto eliminarlo da sé — perché la dottrina cristiana è stata il contrario di quella dionisiaca; riscoprire in se stessi *il Sud* e avere, spiegato sul proprio capo, un cielo meridionale, chiaro, luminoso e misterioso; riconquistare la salute e l'occulta potenza meridionale dell'anima; diventare passo a passo più ampi, più sovranazionali, più europei, più supereuropei, più orientali, e infine *più greci*: perché la grecità fu la prima grande connessione, la prima sintesi di tutto ciò che è orientale, e appunto perciò fu *l'inizio* dell'anima europea, la scoperta del *nostro* "nuovo mondo" — chi vive sotto questi imperativi, chissà cosa incontrerà un giorno! Forse appunto un *nuovo giorno!*

1052.

I due tipi: *Dioniso* e il *Crocifisso*. Da stabilire: il tipico uomo *religioso* è una forma di *décadence* (i grandi innova-

tori sono, tutti insieme e uno per uno, malati ed epilettici)? Così non lasciamo da parte un tipo dell'uomo religioso, il tipo *pagano*? Il culto pagano non è una forma di riconoscenza alla vita e di affermazione della vita? Il suo supremo rappresentante non dovrebbe essere un'apologia e una divinizzazione della vita? Un tipo di spirito ben riuscito e traboccante, estatico... Un tipo di spirito che accoglie in sé le contraddizioni e i problemi della vita, e li *redime*?

Qui io pongo il *Dioniso* dei Greci: l'affermazione religiosa della vita, della vita intera, non negata né dimezzata; che l'atto sessuale susciti pensieri di profondità, di mistero, di rispetto, è tipico.

Dioniso contro il "Crocifisso": eccovi il contrasto. *Non* è una differenza nel martirio: piuttosto, il martirio ha un altro senso. In un caso, la vita stessa, la sua eterna fecondità e il suo ritornare determina il tormento, la distruzione, la volontà di annientamento... Nell'altro, la sofferenza, il "Crocifisso come innocente", è un'obiezione contro questa vita, è la formula della sua condanna. E si capisce: il problema è quello del senso della sofferenza: o un senso cristiano, o un senso tragico. Nel primo caso la sofferenza è la via che conduce a un'esistenza beata; nel secondo, si ritiene che l'*essere* sia *abbastanza beato* da giustificare anche una sofferenza mostruosa. L'uomo tragico approva anche la sofferenza più aspra: è abbastanza forte, ricco, divinizzatore per farlo; il cristiano dice di no anche alla sorte più felice che ci sia sulla terra: ed è abbastanza debole, povero, diseredato per soffrire della vita in ogni sua forma... Il "Dio in croce" è una maledizione scagliata sulla vita, un dito levato a comandare di liberarsene — Dioniso fatto a pezzi è una *promessa* di vita; la vita rinasce in eterno e ritornerà in patria, tornerà dalla distruzione.

III.

L'ETERNO RITORNO

1053.

La mia filosofia reca il pensiero vittorioso che da ultimo manda in rovina ogni altro modo di pensare. È il grande pensiero *disciplinatore*: le razze che non lo sopportano sono condannate; quelle che lo avvertono come un grandissimo beneficio sono scelte per dominare.

1054.

Per la lotta *più grande* occorre una nuova *arma*.

Il martello: provocare una terribile decisione, mettere l'Europa di fronte alle *conseguenze*, chiederle se la sua volontà "vuole" il tramonto.

Mettere in guardia dal diventare mediocri. Piuttosto, tramontare!

1055.

Una mentalità e una dottrina pessimistica, un nichilismo estatico, possono in certe circostanze essere indispensabili proprio al filosofo: come una potente pressione e un martello con cui spezzare le razze in via di degenerazione e morenti, con cui toglierle di mezzo per aprire la via a un nuovo ordine vitale, o ispirare il desiderio della fine a ciò che vuole degenerare e perire.

1056.

Io voglio insegnare il pensiero che dà a molti il diritto di sopprimersi — il grande pensiero che *seleziona* e *disciplina*.

1057.

L'*eterno ritorno*. Un libro profetico.

1) Esposizione della dottrina e delle sue premesse e conseguenze *teoretiche*

2) Dimostrazione della dottrina

3) Probabili conseguenze del prestarle *fede* (fa *fiorire* e *deflagrare* tutte le cose);

a) mezzi per sopportarla;

b) mezzi per eliminarla.

4) Suo posto nella storia: *al centro*.

Tempo del pericolo supremo.

Fondazione di una oligarchia *al disopra* dei popoli e dei loro interessi; educazione a una politica comune a tutti gli uomini.

L'opposto del gesuitismo.

1058.

I due supremi punti di vista filosofici (trovati da tedeschi):

a) quello del *divenire*, dell'*evoluzione*;

b) quello del *valore dell'esistenza* (ma prima bisogna superare la miserabile forma del pessimismo tedesco!). Io li ho sintetizzati in modo *decisivo*.

Tutto diviene e ritorna eternamente — a questo è *impossibile sfuggire!* Posto che noi *potessimo* giudicare il valore, che ne seguirebbe? Il pensiero del ritorno come principio *selettivo*, al servizio della *forza* (e della barbarie!!).

L'umanità è *matura* per *questo* pensiero.

1059.

1) Il pensiero dell'eterno ritorno: le sue premesse, che devono essere vere se il pensiero è vero. Le sue conseguenze.

2) Come il pensiero più *grave*: suoi probabili effetti a meno che non lo si prevenga attraverso la trasvalutazione di tutti i valori.

3) Mezzo per *sopportarlo*: la trasvalutazione di tutti i valori: non più il gusto della sicurezza, ma quello dell'incerto; non più "causa ed effetto", ma la creazione continua; non più volontà di conservazione, ma di potenza ecc.;

non più l'umile espressione: "tutto è *meramente* soggettivo", ma: "è pure opera *nostra*! siamone fieri!".

1060.

Per *sopportare* il pensiero del ritorno è necessario essere liberi dalla morale; trovare nuovi rimedi contro il fatto del *dolore* (concepire il dolore come uno strumento, come il padre del piacere; non c'è una coscienza che *tiri le somme* dei dispiaceri); *godere* di ogni sorta di incertezza, della facoltà di sperimentare, come contrappeso di ogni fatalismo estremo; eliminare il concetto di necessità, eliminare la "volontà", la "conoscenza in sé".

La massima elevazione della consapevolezza della propria forza nell'uomo è ciò che crea il superuomo.

1061.

Le due mentalità estreme, la meccanicistica e la platonica, convergono nell'*eterno ritorno*: entrambe come ideali.

1062.

Se il mondo avesse uno scopo, verrebbe necessariamente raggiunto. Se andasse verso uno stato finale indeterminato, anche questo verrebbe necessariamente raggiunto. Se il mondo fosse in genere capace di persistere e di irrigidirsi, di "essere", se in tutto il suo divenire avesse anche solo per un momento questa capacità di "essere", da lungo tempo sarebbe finito ogni divenire, e quindi anche ogni pensiero, ogni "spirito". Il fatto che lo "spirito" sia *un divenire* dimostra che il mondo non ha una meta, uno stato finale, ed è incapace di essere.

Ma la vecchia abitudine di pensare a uno scopo per tutto ciò che avviene e a un Dio creatore che guida il mondo è così potente, che il pensatore fa fatica a non pensare la stessa mancanza di scopo del mondo come un'intenzione. Questa idea — che il mondo *eviti* intenzionalmente una meta e sappia persino esimersi dal finire in una traiettoria circolare — la pensano tutti quelli che vorrebbero imporre per decreto al mondo la facoltà di *rinnovarsi eternamente*, cioè imporre a una energia finita, determinata, di

grandezza immutabile quale è "il mondo", la miracolosa capacità di una *infinita* riconfigurazione delle proprie forme e situazioni. Il mondo, anche se non è più un Dio, deve ancora essere capace della divina forza creatrice, della infinita forza trasformatrice: deve volontariamente *impedirsi* di ricadere in una delle sue vecchie forme; deve avere non solo l'intenzione, ma anche i *mezzi per guardarsi* da ogni ripetizione; deve quindi *controllare* istante dopo istante ogni suo movimento per evitare mete, stati finali, ripetizioni — e tutte le altre possibili conseguenze di un'opinione e di un desiderio così imperdonabilmente folle. Questo è sempre il vecchio modo religioso di pensare e di desiderare, una specie di aspirazione a credere che *in qualche suo aspetto* il mondo sia uguale al buon vecchio Dio, infinito, illimitatamente creatore, che in qualche luogo "il vecchio Dio vive ancora" — quell'aspirazione di Spinoza che si esprime nelle parole "*deus sive natura*" (Spinoza, che sentiva persino il "*natura sive deus*"). Ma qual è dunque il principio, la credenza in cui si formula più precisamente la svolta decisiva, la *preponderanza* oggi raggiunta dallo spirito scientifico sullo spirito religioso, inventore di Dei? È forse questo: il mondo, in quanto energia, non deve essere pensato come infinito, perché *non può* essere pensato così: noi ci vietiamo il concetto di un'energia *infinita, perché incompatibile con il concetto di energia*. Dunque, al mondo manca anche la facoltà di rinnovarsi eternamente.

1063.

Il principio della conservazione dell'energia esige l'*eterno ritorno*.

1064.

Il fatto che non venga mai raggiunta una situazione di equilibrio ne dimostra l'impossibilità. Ma in uno spazio indeterminato dovrebbe essere raggiunta. E così pure in uno spazio sferico. La *forma* dello *spazio* deve essere la causa dell'eternità del movimento e, in ultima analisi, di ogni "imperfezione".

L' "energia" e il "riposo", il "restare uguale a se stesso" sono cose in contrasto fra loro. La misura dell'energia (come grandezza) è fissa, ma la sua essenza è fluida.

Escludere che ci siano cose "senza tempo". In un certo momento della forza è data la condizione assoluta di una nuova distribuzione di tutte le forze che la compongono: non può fermarsi. Il "cambiamento" fa parte della sua essenza, e quindi anche il suo carattere temporale: in questo modo, tuttavia, si è solo stabilita concettualmente un'altra volta la necessità del mutamento.

1065.

Quell'imperatore tenne sempre presente la transitorietà di tutte le cose per non dargli *troppa importanza* e restare tranquillo in mezzo a loro. A me pare invece che tutto abbia troppo valore per poter essere così fuggitivo: io cerco un'eternità per ogni cosa: si devono forse gettare a mare gli unguenti e i vini più preziosi? La mia consolazione è questa: tutto ciò che fu è eterno, il mare lo rigetta sulla riva.

1066.

La nuova concezione del mondo. 1. Il mondo sussiste. Non diviene, non passa. O piuttosto: diviene, passa, ma non ha mai incominciato a divenire, né mai ha cessato di passare — *si conserva* nel divenire e nel passare... Vive di sé: i suoi escrementi sono il suo nutrimento.

2. All'ipotesi di un *mondo creato* non dobbiamo badare neppure un istante. Il concetto di "creare" è oggi indefinibile, irredimibile: è semplicemente una parola rudimentale che deriva dai tempi della superstizione; e con una parola non si spiega nulla. L'ultimo tentativo di concepire un mondo che *inizi* fu compiuto recentemente e più volte con l'ausilio di un procedimento logico — per lo più, come ben s'indovina, per una recondita intenzione teologica.

3. Recentemente si è più volte voluta trovare una contraddizione nel concetto di "infinità temporale del mondo *in direzione del passato*": e la si è pure trovata, ma certo al prezzo di confondere la testa con la coda. Nulla mi può impedire di contare all'indietro partendo da questo

momento e di dire: "non arriverò mai alla fine"; così come, a partire dallo stesso momento, posso contare in avanti all'infinito.

Soltanto, se volessi commettere l'errore — e mi guarderò bene dal farlo — di identificare questo concetto legittimo di *regressus in infinitum* con il concetto *inconcepibile* di un *progressus* infinito che perviene al momento attuale, cioè se ponessi come logicamente indifferente la *direzione* (in avanti o all'indietro), solamente in questo caso prenderei la testa (il momento attuale) per la coda: e questo lo lascio fare a lei, signor Dühring...

4. Mi sono imbattuto in questa idea presso pensatori più antichi: e ogni volta era determinata da altri pensieri reconditi (per lo più teologici, a favore del *creator spiritus*). Se il mondo in generale potesse fissarsi, irrigidirsi, deperire, diventare *nulla*, o se potesse raggiungere uno stato di equilibrio, o se avesse in generale una meta, che implichi la durata, l'invariabilità, l'una volta per tutte (in breve, per parlare metafisicamente: se il divenire *potesse* sfociare nell'essere o nel nulla), questo stato dovrebbe essere raggiunto. Ma non lo è: per cui segue che... È questa l'unica sicurezza che abbiamo in mano come correttivo da utilizzare contro una grande quantità di ipotesi cosmologiche in sé possibili. Se per esempio il meccanicismo non può evitare di inferire coerentemente uno stato finale dell'universo (conseguenza tratta da William Thomson),* con ciò il meccanicismo è *confutato*.

5. Se il mondo *può* essere pensato come una determinata quantità di energia e come un determinato numero di centri di forza — e ogni altra rappresentazione rimane indeterminata e quindi *inutilizzabile* — ne segue che nel grande gioco di dadi della sua esistenza deve attraversare un numero calcolabile di combinazioni. In un tempo infinito, ogni possibile combinazione deve realizzarsi almeno una volta; di più: deve realizzarsi infinite volte. E poiché fra ogni "combinazione" e il suo successivo "ritorno" dovrebbero intercorrere tutte le rimanenti combinazioni possibili in generale, e poiché ognuna di queste com-

* Fisico e matematico inglese (1824-1907).

binazioni condiziona l'intera successione di combinazioni della medesima serie, sarebbe dimostrato un ciclo di serie assolutamente identiche: si dimostrerebbe che il mondo è un ciclo che si è già ripetuto un'infinità di volte e che gioca *in infinitum* il suo gioco.

Questa concezione non è semplicemente una concezione meccanicistica; infatti, se tale non fosse determinerebbe un infinito ritorno di casi identici, ma uno stato finale. *Poiché* il mondo non ha raggiunto questo stato finale, la concezione meccanicistica del mondo ci deve apparire come un'ipotesi imperfetta e soltanto provvisoria.

1067.

E sapete voi che cosa è per me "il mondo"? Devo mostrarvelo nel mio specchio? Questo mondo è un mostro di forza, senza principio, senza fine, una quantità di energia fissa e bronzea, che non diventa né più grande né più piccola, che non si consuma, ma solo si trasforma, che nella sua totalità è una grandezza invariabile, un'economia senza profitti né perdite, ma anche senza incremento, senza entrate, circondata dal "nulla" come dal suo limite; non svanisce né si sperpera, non è infinitamente esteso, ma inserito come un'energia determinata in uno spazio determinato, e non in uno spazio che in qualche punto sia "vuoto", ma che è dappertutto pieno di forze, un gioco di forze, di onde di energia che è insieme uno e molteplice, di forze che qui si accumulano e là diminuiscono, un mare di forze che fluiscono e si agitano in se stesse, in eterna trasformazione, che scorrono in eterno a ritroso, un mondo che ritorna in anni incalcolabili, il perpetuo fluttuare delle sue forme, in evoluzione dalle più semplici alle più complesse; un mondo che da ciò che è più calmo, rigido, freddo, trapassa in ciò che è più ardente, selvaggio, contraddittorio, e poi dall'abbondanza torna di nuovo alla semplicità, dal gioco delle contraddizioni torna al gusto dell'armonia e afferma se stesso anche nell'uguaglianza delle sue vie e dei suoi anni, e benedice se stesso come ciò che deve eternamente tornare, come un divenire che non conosce né sazietà, né disgusto, né stanchezza. Questo mio mondo *dionisiaco* che si crea eternamente, che distrugge

eternamente se stesso, questo mondo misterioso di voluttà ancipiti, questo mio "al di là del bene e del male", senza scopo, a meno che non si trovi uno scopo nella felicità del ciclo senza volontà, a meno che un anello non dimostri buona volontà verso di sé — per questo mondo volete un *nome*? Una *soluzione* per tutti i suoi enigmi? E una *luce* anche per voi, i più nascosti, i più forti, i più impavidi, o uomini della mezzanotte? *Questo mondo è la volontà di potenza — e nient'altro!* E anche voi siete questa volontà di potenza — e nient'altro!

STORIA DELLA VOLONTÀ DI POTENZA
di
Maurizio Ferraris

Nelle citazioni delle opere di Nietzsche si utilizzano queste abbreviature: AC = *L'Anticristo*; GD = *Il crepuscolo degli idoli*; GdT = *La nascita della tragedia*; EH = *Ecce homo*; FW = *La gaia scienza*; FWa = *Il caso Wagner*; JGB = *Al di là del bene e del male*; M = *Aurora*; MaM = *Umano, troppo umano*; WzM = *La volontà di potenza* (WzM1 = ed. 1901, WzM2 = ed. 1906); Z = *Così parlò Zarathustra*; ZGM = *La genealogia della morale*. Le traduzioni (tranne ovviamente quelle da WzM) sono tratte dell'edizione Colli-Montinari per Adelphi (il numero romano indica il volume, quello arabo il tomo). Janz = Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, München-Wien, Carl Hanser, 1978; trad. it. a c. di M. Carpitella, *Vita di Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza, 3 voll., 1980 ss.

PREISTORIA DELLA TRASVALUTAZIONE

1864

L'8 luglio 1864, Nietzsche, ventenne, al termine degli studi ginnasiali a Pforta e alla vigilia della iscrizione universitaria a Bonn, finisce la stesura di un saggio su Teognide; quelle indagini lo terranno occupato sino all'anno successivo. Paladino della nobiltà dorica, Teognide chiama i nobili *agathous* e quelli del popolo *kakous* o *deilous*, giusta una assiologia che si ripresenterà più di vent'anni dopo nella *Genealogia della morale*. Questi ideali sono una nota costante, sino alla dichiarazione di *Ecce homo* (suffragata da una leggenda familiare) secondo cui i Nietzsche sarebbero nobiluomini polacchi; il sogno aristocratico (irriso dall'amico degli anni universitari Erwin Rohde)[1] si intreccia, sempre nella finale autobiografia, con l'idea di avere tra i propri antenati Cesare e Alessandro. Anche la sorella di Nietzsche, Elisabeth, più giovane di lui di due anni, aveva uno spiccato *penchant* per l'aristocrazia, che le sarà sovente rimproverato (e che è alla base del suo stile di vita dispendioso). Georg Brandes, lo storico danese della letteratura che nella primavera del 1888 tenne a Co-

[1] Lettera a Overbeck, a proposito di *Al di là del bene e del male*: "Sa che cosa temo per gli anni di Nietzsche che verranno? finirà per strisciare davanti alla croce, per nausea di tutto e per la sua venerazione per tutto quanto è 'distinto', che ha sempre avuto in corpo, ma che ora ha trovato una esaltazione veramente sgradevole" (cit. in Montinari, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Roma, Ubaldini, 1975, p. 131). Lou Salomé, per parte sua, trasse dal primo incontro con Nietzsche l'impressione di un dandy.

penaghen il primo ciclo di conferenze consacrate a Nietzsche, ebbe dunque buoni occhi quando vide nel *radicalismo aristocratico* la cifra del suo pensiero.[2]

1869

Sulla rivista di Ritschl, il "Rheinisches Museum", esce *De Laertii Diogenis fontibus*. Nietzsche sta per partire per Basilea, dove è stato chiamato alla cattedra di lingua e letteratura greca. Proprio in Laerzio, nella vita di Diogene il cinico (Diog. Laert., VI, 20), si trova l'espressione *paracharattein to politikon nomisma*, che significa sia cambiare valore alla moneta (come il falsario), sia trasvalutare il costume e tutto ciò che vale pubblicamente. Per il lessico della trasvalutazione e della volontà di potenza l'anno 1869 è pure importante perché a Tribschen, la residenza di Wagner che Nietzsche ha preso a frequentare, era d'uso corrente la parola *chandala* (sarà più tardi anche il titolo di un romanzo di Strindberg), il senza casta indiano e, per traslato, l'uomo senza valore, l'ultimo uomo (Janz, II, 548).

1872

Dopo la pubblicazione della *Nascita della tragedia* (2 gennaio), Nietzsche tiene a Basilea le conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole* (16 gennaio, 6 e 27 febbraio, 5 e 23 marzo). Già nel libro sulla tragedia il fatto che, malgrado la retorica dionisiaca, venisse apprezzato il momento apollineo-dorico, segnalava l'esigenza di conservare le gerarchie. Anche qui Nietzsche rivendica i diritti di una cultura aristocratica contro la tendenza (ottocentesca e giornalistica) a *estendere e abbassare* la cultura. Si può far risalire a quest'epoca il progetto di una Bildung che comporti una trasformazione pratica, per l'intanto ristretta al rinnovamento dell'insegnamento scolastico, e che culminerà nel programma di una *disciplina e allevamento* dell'umanità. "Anche per me non è ancora venuto il tempo, ci sono

[2] Lo studio di Brandes uscirà in volume nel 1899: *En Afhandling om aristokratisk radikalisme*, Köbenhavn; trad. franc. *Frédéric Nietzsche. Une étude sur le radicalisme aristocratique*, in *Essais choisis*, Paris, 1914.

uomini che nascono postumi. — Un qualche giorno si sentirà il bisogno di istituzioni che permettano di vivere e insegnare come io intendo il vivere e l'insegnare" (EH, 307). Il problema, come ha ricordato Derrida commentando le conferenze basileesi e i proclami di *Ecce homo*,[3] non consiste tanto nel dichiarare che Nietzsche non ha mai pensato o voluto ciò che, nel Novecento, è stato fatto in suo nome, né nell'appellarsi alla falsificazione della eredità, ma piuttosto nel domandarsi come mai ciò che si chiama tanto ingenuamente una falsificazione sia avvenuto proprio sul suo lascito, e non su altri; e perché l'unica istituzione d'insegnamento che abbia avuto la tentazione di richiamarsi a Nietzsche sia stata quella nazista.

1873

Abbozzi e scritti diversi per il progetto di quello che va sotto il nome di *Philosophenbuch*.[4] È ovviamente arbitrario vedere in questo libro ricostruito in un secondo momento nel volume X della Gross-Oktav-Ausgabe (= GA) il precorrimento dello *Hauptwerk* incompiuto o abbandonato; ma è proprio qui che si affaccia l'idea, dominante nell'ultimo periodo, che la verità sia un costrutto sociale necessario per l'esistenza — o meglio una menzogna necessaria per la vita, che infine si autonomizza come bisogno di veracità, svela la propria origine pratica e consegna l'umanità europea alla demoralizzazione. Ancora nel 1873, il 26 dicembre, Nietzsche appronta la stesura in bella copia della Inattuale *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, dove si riporta a tema la questione di una cultura che accresca la vita invece di insterilirla. Non si tratta di un precorrimento isolato. Nel *Philosophenbuch* si tracciano tutti i motivi che impegneranno il seguito del suo cammino di pensiero: la centralità della volontà (qui ancora intesa, schopenhauerianamente, come il solo momento in cui la causalità ci divenga nota e visibile); il linguaggio come origine e vincolo del pensiero; l'imitazione come strumento

[3] Cfr. *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984, pp. 80 ss.
[4] Trad. it. di Marina Beer, *Il libro del filosofo*, Roma, Savelli, 1978.

di ogni cultura; il patetico disaccordo tra arte e verità. Per la trasvalutazione come arte del falsario (e dunque per la coappartenenza tra commediante e martire, tra Wagner e Zarathustra), si tenga presente il passo di *Su verità e menzogna in senso extramorale*, abbozzo accolto nel *Philosophenbuch* e risalente all'estate 1873: "le verità sono illusioni che abbiamo dimenticato siano tali, metafore diventate consunte e svuotate della forza dei sensi, monete che hanno perso la loro immagine e che vengono ora considerate solo come metallo, non più come monete" (p. 76). Indi innanzi, specie nella *Genealogia della morale* e nell'*Anticristo*, la menzogna filosofica o sacerdotale verrà sistematicamente associata all'atto del falsario (il tedesco e il filosofo come falsari inconsci, l'indole sacerdotale come attitudine a coniare monete false davanti a se stessi).

1874

Il 15 ottobre, giorno del trentesimo compleanno di Nietzsche, esce la Terza Inattuale, *Schopenhauer come educatore*. L'occhio del filosofo è qui descritto come intento a guardare l'esistenza per stabilirne il nuovo valore; il suo lavoro consiste nel legiferare "per la misura, la moneta e il peso delle cose".

1881

Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali, aforisma 201: "la *civiltà* aristocratica respira potenza, e sebbene molto spesso nei suoi costumi essa non chieda se non l'apparenza del sentimento di potenza, cionondimeno, attraverso l'impressione che questo giuoco esercita sui non aristocratici, e mercé lo spettacolo di questa impressione, cresce continuamente il reale sentimento della superiorità. Questa incontestabile fortuna della civiltà aristocratica, edificantesi sul sentimento della superiorità, comincia, oggi, ad ascendere su un gradino ancor più elevato, dal momento che ormai, grazie a tutti i liberi spiriti, è permesso, e non più riprovevole per il nobile di nascita e d'educazione, metter piede nell'ordine della conoscenza e quivi attingere consacrazioni più spirituali, apprendere ordini cavallereschi più alti di quelli conosciuti fino ad oggi, e indirizzare lo sguardo su quell'ideale della *saggezza vittoriosa*, che anco-

ra nessun'epoca ha potuto proporre a se stessa con tanta buona coscienza come l'epoca che appunto sta per sopraggiungere".

LA COMPARSA DEL NOME

1883

In gennaio, a Rapallo, Nietzsche scrive *Così parlò Zarathustra* (quella che in seguito ne sarà la prima parte). Ivi ("Dei mille e uno scopo"), si legge: "Una tavola di valori è affissa su ogni popolo. Vedi: è la voce della sua volontà di potenza". La questione, per quel che ci compete, è di stabilire se la comparsa della trasvalutazione, della volontà di potenza e della innocenza del divenire (un nuovo titolo sorto durante la gestazione dello *Zarathustra*)[5] sia un diretto precorrimento del WzM — del concetto come dell'opera — o non ne sia solo una avvisaglia lontana. Alfred Baeumler, negli anni Trenta, intitolerà alla innocenza del divenire la raccolta di frammenti postumi da lui curata, ma sosterrà che l'eterno ritorno (la nozione centrale dello *Zarathustra*) è un'idea religiosa incompatibile col sistema del WzM; nello stesso giro d'anni, Karl Löwith, polemizzando anche con Baeumler, assumerà che l'eterno ritorno è un corno della filosofia nietzscheana, l'altro essendo rappresentato dalla volontà di potenza; e che proprio il grande meriggio annunciato nello *Zarathustra* procurerebbe il controcanto al risolversi nichilistico della volontà di potenza. Löwith scriveva nel 1934. Due anni dopo, Heidegger iniziava il suo primo corso nietzscheano sostenendo la tesi (confermata dalle circostanze testuali, che

[5] Nietzsche a Gast, da Sils Maria, 3 settembre 1883: "Per il resto debbo annunciarle, non senza tristezza, che ora, con la terza parte, per il povero Zarathustra vengono tempi veramente oscuri — tanto che Schopenhauer e Leopardi sembreranno dei principianti, dei novellini, rispetto al suo 'pessimismo' [...] forse nel frattempo elaborerò qualcosa di teoretico; i miei scritti in proposito hanno attualmente il titolo 'L'innocenza del divenire'. Guida per la liberazione della morale. Si fa luce adesso per la prima volta l'affermazione che tutti i valori vanno ridefiniti, come pure la fondamentale contrapposizione 'forte-debole' in luogo di quella 'buono-cattivo' " (cit. in Janz, II, 186).

vedono lo *Zarathustra* protendersi senza soluzione di continuità verso il WzM) secondo cui un nesso organico unirebbe i tre concetti fondamentali dell'ultimo periodo (ai suoi occhi il più fecondo e chiaroveggente) della riflessione nietzscheana, ossia eterno ritorno, volontà di potenza e trasvalutazione; e, quel che più conta, che i tre concetti non sono alla fine che uno, il culmine verso cui fa segno la filosofia di Nietzsche. Le letture storiche e filologiche, da Podach a Montinari a Janz, prenderanno piuttosto il partito inverso, vedendo nell'eterno ritorno un momento irrelato che cesure profonde staccherebbero dalla volontà di potenza, a sua volta altra cosa rispetto alla trasvalutazione. La punta di questo rigoroso nominalismo consiste nell'asserire che eterno ritorno, volontà di potenza e trasvalutazione, oltre che non indicare un problema unitario, sono piuttosto flatus vocis che concetto.

Che allo *Zarathustra* facesse seguito immediatamente il progetto di un lavoro non più poetizzante, ma teoretico, è anche la tesi sostenuta da Elisabeth nel terzo volume della sua biografia.[6] La fonte è tradizionalmente poco creduta; ma è vero che i frammenti postumi del 1884 riportano molti piani per un'opera di grande respiro e con temi che, confluiti per larga parte in *Al di là del bene e del male* e nella *Genealogia della morale*, affrontano la questione del WzM.[7] Più che il proposito o meno di dar seguito allo *Zarathustra* con un'opera teoretica, che pare fuori discussione, le difficoltà insorgono quando si voglia stabilire se il lavoro progettato avesse un andamento aforistico (ciò che giustificherebbe almeno formalmente la presentazione dei frammenti nella compilazione di Elisabeth e di Gast) oppure se Nietzsche mirasse a un ordinamento sistematico. Tutto, a incominciare dalla controprova offerta dalle lunghe dissertazioni in cui si organizza la *Ge-*

---

[6] *Das Leben Friedrich Nietzsches*, Leipzig, Naumann, 3 voll., 1895-1904, d'ora innanzi indicato con *Leben*; cfr. anche l'introduzione al WzM nella Taschenausgabe, che ne dipende.

[7] Cfr. ad esempio, tra le molte occorrenze, il fr. 25 [470], primavera 1884: "Il 'senso per la verità', una volta che la moralità del 'non mentire' è respinta, deve legittimarsi *davanti* a un altro fòro: come mezzo di conservazione dell'uomo, come *volontà di potenza*".

nealogia della morale (l'opera sorta dalla fabbrica dello *Hauptwerk*), lascia inclinare per la seconda soluzione; proprio per questo Nietzsche non ne venne a capo, e Gast ed Elisabeth dovettero ripiegare sulla tesi che il WzM fosse composto di aforismi.

Ritornando dall'opera progettata da Nietzsche e ricostruita congetturalmente dagli eredi, al concetto di WzM quale compare a questa altezza, la seconda parte dello *Zarathustra*, scritta nel luglio 1883, modula l'idea in un contesto non generico, e che inclina per l'appunto verso la costituzione di una sistematica della volontà di potenza.[8] Qui il WzM non si presenta come il prolungamento, bensì come l'antitesi espressa della volontà di vivere di Schopenhauer. Non si tratta di una questione adiafora; un gesto ricorrente per minimizzare il concetto di volontà di potenza, e dunque per aggiungere alla compilazione di Elisabeth e di Gast l'irrilevanza all'arbitrario, consiste nel ravvisarvi la semplice ripresa, tardiva e poco felice, della metafisica di Schopenhauer.[9] E la posta in gioco non è

---

[8] Cfr. Z, "Della vittoria su se stessi": "Ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho anche trovato volontà di potenza; e anche nella volontà di colui che serve ho trovato la volontà di essere padrone" (p. 138); è la dottrina per cui anche nello schiavo si anniderebbe la volontà di potenza, che si riprodurrà sino alla fine, con una punta nelle analisi della psicologia del cristianesimo nell'*Anticristo*; e si noti pure il passo che segue, strettamente consentaneo sia a un sistema del WzM, sia, retrospettivamente, alle considerazioni sulla verità come funzione della vita dei primi anni Settanta: "in verità, la mia volontà di potenza cammina anche sulle gambe della tua volontà di verità".

[9] "Infelice" o "equivoco" appare il nome (e la cosa), infine soprattutto l'opera, in ripetuti giudizi dello Janz (per il nome, II, 350, 391, 463; per l'opera, II, 358, 393). Sulla contesa con Schopenhauer, cfr. ancora "Della vittoria su se stessi", dove Nietzsche si propone una confutazione logica: "Certo non ha còlto nella verità, colui che per respingerla [la volontà di potenza] lanciò la parola della 'volontà di esistere': questa volontà — non esiste. Infatti: ciò che non è, non può volere; ma ciò che è nell'esistenza, come potrebbe ancora volere l'esistenza! Solo dove è vita, è anche volontà: ma non volontà di vita, bensì — così insegno io — volontà di potenza! Molte cose per il vivente hanno valore più della vita stessa; ma anche dal suo porre valori parla — la volontà di potenza!" (temi che avranno una lunga carriera nell'ultima fase della riflessione nietzscheana); più sotto, "Della redenzione": "A meno che la volontà non redima se stessa, e il volere diventi non volere —: ma, fratelli, la conoscete già, la filastrocca della demenza! Via da tutte queste filastrocche, io vi condussi quando vi insegnai: 'la volontà è qualcosa che crea'. Ogni 'così fu' è un frammento, un enigma, una casualità orrida — fin quando la volontà che crea non dica anche: 'ma così volli che fosse' "; più sotto ("Dell'accortezza verso gli

l'imitazione (dunque l'irrilevanza) soltanto. La volontà schopenhaueriana si scopre con orrore, inaugura la guerra di tutti contro tutti, la si lenisce solo con la noluntas e l'ascesi, cioè negandola; essa appare perciò più morale del WzM, così come lo è il pessimismo in quanto preforma del nichilismo — e qui la misura della moralità sarebbe offerta da ciò che nella storia politica del nostro secolo si mette in conto alla volontà di potenza.

1884

In una lettera dei primi di maggio a Malwida von Meysenbug, Nietzsche scrive che lo *Zarathustra* è il vestibolo della sua filosofia, e sostiene di doversi quanto prima rimettere al lavoro, senza abbandonarlo sino a che l'edificio principale non sia terminato. Questa affermazione induce lo Janz (II, 243) alla considerazione che segue: "Ha qui inizio quel fatale equivoco cui soggiacquero anche i primi editori di Nietzsche — in primo luogo la sorella — e parecchi ammiratori della sua filosofia. Essi videro in lui un profeta, il fondatore di una scuola, e furono infine obbligati a dare il titolo di un'opera sistematica fondamentale a una raccolta slegata di aforismi dall'andamento abborracciato (*La volontà di potenza*). Ma non rientra affatto nelle possibilità del suo modo di filosofare il manifestarsi in una 'opera fondamentale' cui possa riallacciarsi una scuola". Quanto poco possa apparire abusiva l'idea di una scuola, e persino di cattedre consacrate all'insegnamento dello *Zarathustra*, lo si può facilmente verificare in *Ecce homo*. Già al centro della gestazione del concetto, se non dell'opera, si pone il problema della eredità.[10] Ba-

uomini", p. 174) si precisa un punto qualificante, e che tra i commentatori è stato colto bene specialmente da Deleuze: la volontà non è nulla di terribile, ma nemmeno alcunché di semplice, come per l'appunto si ritenne da Hobbes a Schopenhauer: "All'uomo si aggrappa la mia volontà, all'uomo mi avvinghio con catene, perché mi sento trascinato in alto verso il superuomo: lassù tende infatti la mia seconda volontà".

[10] Cfr. la testimonianza di Josef Paneth (il giovane biologo, poi in relazione con Freud, che frequentò Nietzsche a Nizza) in una lettera alla fidanzata, del 26.12.1883 (cit. in *Nietzsche nei ricordi e nelle testimonianze dei contemporanei*, a c. di Claudio Pozzoli, Milano, Rizzoli, 1990, p. 322): "Egli ha praticamente rinunciato all'idea di educare e di modellare gli uomini mediante influs-

sti qui considerare, per via puramente documentaria, che a partire dal 1884 si moltiplicano i progetti di un'opera dedicata alla *Trasvalutazione*, ciò che ai nostri occhi prova altresì che la trasvalutazione non è un nome venuto a surrogare un WzM abbandonato, ma sorge prima di esso, nell'intreccio di progetti parte compiuti e parte abortiti con cui Nietzsche si propone di dar seguito al preambolo offerto dallo *Zarathustra*.[11]

---

si morali, e spera in qualcosa solo dal fatto fisico, dall'alimentazione e simili" (Pozzoli, 311); a pochi mesi dopo si riferisce una testimonianza di Helen Zimmern, che rievoca un incontro in Engadina dell'estate 1884: "Una volta mi disse addirittura che un giorno avrebbero creato una cattedra dedicata alla sua filosofia" (Pozzoli, 333).

[11] Ecco una campionatura tratta dalla grande messe disponibile nell'edizione Colli-Montinari. Per l'ipotesi di un unico tronco donde escono varie possibilità, e in qualche caso opere effettivamente apparse in forma autonoma: 26 [139], estate-autunno 1884: "*Al di là del bene e del male*. Tentativo di una considerazione extramorale dei fenomeni morali"; 26 [298], dello stesso periodo: "IL NUOVO ILLUMINISMO / Prefazione e perorazione / per la filosofia dell'eterno ritorno / Della superstizione in mezzo ai filosofi / Al di là del bene e del male / Il filosofo come artista superiore / La nuova gerarchia / Come rendere possibile il nuovo filosofo / Il pensiero più grave come martello" (dove paiono intrecciarsi almeno tre opere dell'ultimo periodo, anche quando si voglia escludere il WzM: l'esplicitamente nominato *Al di là del bene e del male*, la *Genealogia della morale* — per via della gerarchia — e il *Crepuscolo degli idoli*, o meglio la *Götzen-Dämmerung*, dove il tema del filosofare col martello — *Hammer* — si intreccia sul filo di una assonanza, secondo un procedimento purtroppo non insolito in Nietzsche: si pensi a *Ecce homo*, dove Zarathustra sarebbe presbite come lo zar). Circa le attestazioni, a questa altezza, di un libro sulla trasvalutazione (o meglio avente la trasvalutazione nel sottotitolo, come sarà poi nella gran parte dei piani per il WzM), cfr. 26 [259], del medesimo periodo (*Filosofia dell'eterno ritorno* / Tentativo di trasvalutazione di tutti i valori); tenendo conto che la maggior parte dei piani, in questo periodo, è impegnata dalla rielaborazione di un progetto sull'eterno ritorno, e che, ad esempio, il fr. 26 [273] recita: "*Volontà di potenza* nelle funzioni dell'organico", risulta confermata anche su base documentaria l'ipotesi dell'intima coappartenenza di eterno ritorno, volontà di potenza e trasvalutazione; così in 26 [284], estate-autunno 1884 (riportato nella ed. 1901 come af. 378, e nella ed. 1906 come af. 1059), che getta precisamente un ponte tra l'eterno ritorno, la volontà di potenza e la trasvalutazione (relazione che potrebbe leggersi anche in senso inverso, se si considera l'antichità del tema della trasvalutazione): "1. Il pensiero: i suoi presupposti, che dovrebbero essere veri, se esso è vero. Che cosa ne deriva. 2. In quanto il pensiero più grave [che, per Nietzsche, avremo modo di verificarlo a sazietà, è sempre l'eterno ritorno]: il suo presumibile effetto, se non viene prevenuto, cioè se non vengono trasvalutati tutti i valori. 3. Mezzi per sopportarlo: la trasvalutazione di tutti i valori: non più piacere della certezza bensì dell'incertezza; non più causa ed effetto, bensì creatività continua; non più volontà di conservazione, bensì di potenza". Gli esempi potrebbero continuare. Resta da notare un ultimo aspetto desunto dall'esame dei piani, che mostra un meccanismo frequente, poi ripetutosi nella promozione della trasvalu-

I PRIMI PIANI DEL "WILLE ZUR MACHT"

1885

Il 13 febbraio Nietzsche conclude la parte IV dello *Zarathustra*, stampata privatamente; la prima edizione intera delle quattro parti dell'opera uscirà solo nel 1892 dal Naumann, per interessamento di Gast e senza l'assenso dell'autore, ormai demente. A stretto rigore dovremmo perciò considerare anche quest'opera come una compilazione arbitraria. Tra i progetti e piani di questo periodo prevale ormai il riferimento al WzM, con sporadici riferimenti a uno *Zarathustra* V e a uno *Zarathustra* VI. Il primo piano ove compaia esplicitamente il WzM nel titolo si trova in un quaderno dell'agosto-settembre di quest'anno (39 [1]): "*La volontà di potenza* / Tentativo / di una nuova interpretazione / di ogni accadere / di / Friedrich Nietzsche", sebbene anche qui si oscilli fra titolo e sottotitolo (ad esempio in 40 [48], agosto-settembre, *La volontà di potenza* è il quarto libro di un'opera intitolata *Della gerarchia*, mentre due frammenti dopo leggiamo: "Sotto il titolo non innocuo di 'La volontà di potenza' prende qui la parola una nuova filosofia o, per dirla più chiaramente, il *tentativo di una nuova interpretazione di ogni accadere*").[12] Anche in riferimento alla questione del nome, la

---

tazione da sottotitolo a titolo; si consideri ad esempio il piano seguente: 26 [325] (sempre estate-autunno 1884): AL DI LÀ DEL BENE E DEL MALE / *Prefazione a una filosofia dell'avvenire* / di Friedrich Nietzsche"; e quest'altro (27 [58], stesso periodo): "L'eterno ritorno / Una profezia / *Prima parte*. Il pensiero più grave. / *Seconda parte*. Al di là del bene e del male / *Terza parte* / uomo e superuomo".

[12] I titoli e i piani si infittiscono nel periodo 1885-86: 1 [35] (autunno 1885-primavera 1886, titolo e sottotitolo); 1 [131] (stesso periodo, titolo); 2 [73] (autunno '85-autunno '86: titolo di uno dei dieci libri enumerati in una memoria della primavera '86); 2 [74], 2 [75]. Tra l'autunno '85 e quello dell'anno successivo il titolo si stabilizza, o con formulazione lievemente diversa (3 [4], inizio '86-primavera '86: "*La volontà di potenza* / Annunzio / di una filosofia dell'avvenire"); oppure seguendo la forma "definitiva" (conforme cioè al piano del 1887 usato da Elisabeth e da Gast): 2 [100] (autunno '85 - autunno '86): LA VOLONTÀ DI POTENZA / *Tentativo* / *di una trasvalutazione di tutti i valori* / In quattro libri; 5 [75] (estate '86 - autunno '87): *La volontà di potenza* / Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori / 1. Del valore della verità / 2. Che cosa ne segue / 3. Per la storia del nichilismo europeo / 4. L'eterno ritorno". Se ne troverà un'ampia silloge nell'edizione Weiss del WzM (1911), GA XV e XVI; XVI, pp. 412 ss.

filologia nietzscheana si è profusa in controdeduzioni. Abbiamo visto come Janz trovasse infelice il nome; in lavori intitolati alla catastrofe, prima il Podach (*Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Heidelberg, Wolfgang Rothe, 1961), poi il Verrecchia (*La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Torino, Einaudi, 1978) seguiranno un'altra pista e, dopo aver rilevato che Nietzsche usava fare titoli e sottotitoli per libri mai nati, ricorderanno che alle volte i piani del WzM sono sovrascritti da note diverse e conti della lavandaia; per cui il fatto che Nietzsche tracci piani e appunti per un libro intitolato *Der Wille zur Macht* non significherebbe ancora nulla.

ANNUNCI DELL'OPERA

1886

Il 21 luglio esce *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*; sulla quarta di copertina si notifica l'intenzione di pubblicare un'opera in quattro libri intitolata *La volontà di potenza. Trasvalutazione di tutti i valori*. Difficile esagerare l'importanza di questo gesto editoriale, che trasforma una intenzione solo probabile (divulgata in lettere e testimoniata in piani e abbozzi) in una dichiarazione pubblica; a partire da questo punto, come osserva Montinari (1975, 114), non c'è più ragione di dubitare che Nietzsche contasse di dar fuori un libro consacrato alla trasvalutazione di tutti i valori. Qui confluirebbe la lunga preparazione che si può far rimontare agli studi teognidei e laerziani (o, più prossimamente, all'epoca del *Philosophenbuch*, delle conferenze di Basilea e delle Inattuali), ma di cui abbiamo registrato una gestazione sempre più visibile almeno dal periodo dello *Zarathustra*. Quanto Nietzsche sia riuscito a por capo al suo progetto, se le forze gli siano mancate per incapacità pratica, sprovvedutezza filosofica o anche per l'impensabilità del suo concetto capitale, è un punto di riflessione. Così come esegeticamente rilevante è stabilire se nell'epoca del crollo torinese Nietzsche avesse rinunciato a un progetto per tanto tempo perseguito, ovvero se, nell'euforia degli ultimi

giorni e nei messaggi esaltati ai re e ai colleghi, non ritenesse che la trasvalutazione avesse già avuto luogo, trapassando dalla filosofia alla storia ("il mondo è trasfigurato e tutti i cieli gioiscono"). Dal nostro punto di vista importa soprattutto questo: che mai Nietzsche ha espressamente ritrattato l'annuncio del 1886, e che non esiste alcun documento di pari valore che attesti l'abbandono del progetto. Come vedremo tra poco, la decisione, all'epoca dell'euforia torinese, di cancellare dal manoscritto per la stampa dell'*Anticristo* il sottotitolo "Trasvalutazione di tutti i valori" non pareggia il gesto di due anni prima. Fermo restando dunque che la prima volontà pubblica di Nietzsche rimane anche l'ultima, questo non autorizza certo la compilazione di Elisabeth e di Gast, ma riduce l'arbitrio trascendentale del comporre un lavoro a cui l'autore non avrebbe mai pensato (come avvenne invece nel caso della compilazione sull'eterno ritorno fabbricata dal primo editore del Nietzsche-Archiv, Koegel, per il vol. XII della GA, e che difatti sarà ritirata dal commercio nel 1898). Si aggiunga che adesso, per la prima volta, si annuncia un meccanismo di cui avremo modo di verificare la costanza: *Al di là del bene e del male*, come titolo di opera o di capitolo, nasce dal corpo dello *Hauptwerk*, da cui Nietzsche toglie una parte delegando all'avvenire il compimento dell'idea fondamentale. Da questo anno innanzi lo vediamo periodicamente impegnato in tentativi che hanno nel WzM la loro causa finale[13] — e che si risolvono in una rinuncia e in un rinvio, e nella momentanea pubblicazione di opuscoli. È in questo orizzonte che la vorticosa attività del 1888 trova la sua spiegazione più economica, anche in riferimento alla economia domestica di

[13] Cfr. la lettera del 1886 alla sorella e al cognato, citata da Janz (II, 448): "Quanto all'inverno, non mi sposto da Nizza: debbo solo procurarmi qualcuno che dia alla mia esistenza un aspetto 'più degno' (dato che mi avvicino all'inquietante momento in cui sarò una 'bestia rara' e dovrò far pagare il biglietto per farmi vedere [...]. La mia salute, a giudizio di tutti coloro che mi hanno rivisto, è decisamente migliorata. Un sintomo è che sto diventando rozzo. Soltanto gli occhi sono andati peggiorando — perché ho sbirciato troppo. Per i prossimi quattro anni è prevista l'elaborazione di un'opera fondamentale in quattro volumi: già il titolo mette paura: 'La volontà di potenza. Tentativo di trasvalutazione di tutti i valori'. Per far ciò mi serve ogni cosa, salute, solitudine, buon umore, forse una moglie".

Nietzsche. Questi, come vedremo, aveva concordato col Naumann, dopo l'annuncio dell'opera principale, di pubblicare lavori più brevi e di facile spaccio, come pubblicità e propedeutica; Nietzsche si trovava allora nella condizione di trasformare ogni scacco, e persino la decisione di smembrare il capolavoro, nella ottemperanza a un accordo e in una promozione di ciò stesso che stava disfacendo.

Qui sembra acquisire una paradossale legittimità il giudizio di Heidegger (mosso da tutt'altri interessi) onde il WzM come pensiero capitale di Nietzsche non apparterrebbe a lui, ma alla sua eredità, costituendo un peso gravissimo e una partita tratta sul tempo che solo dai posteri può ricevere compimento. È facile scherzare sul fatto che difficilmente l'integrazione attesa da Nietzsche è quella procuratagli dalla sorella e dal discepolo musicista. D'altra parte e sin da ora ci troviamo confrontati con la paradossale situazione di un testo che è dappertutto e in nessun luogo: ovunque, perché, proprio sulla base dei frammenti postumi, noi troviamo tutta l'ultima parte della riflessione nietzscheana, tra editi e inediti, tiranneggiata dall'esecuzione dell'opera principale, che è ben difficile squalificare come una chimera ermeneutica. E in nessun luogo, poiché Nietzsche per primo rinviò sine die il compimento del suo imperativo, che prende allora le forme della promessa; per cui certo, come sostennero alcuni editori del Nietzsche-Archiv, e poi tanti altri nel dopoguerra, il WzM non esiste, visto che Nietzsche non diede mai espressione definitiva alla intenzione formulata nel 1886 — ma, insieme, senza di esso non si riesce a dare una meta qualsiasi all'avventuroso errare dopo lo *Zarathustra*; tanto varrebbe, allora, lasciar perdere tutto Nietzsche. Dire che l'ordinamento sistematico non rende conto del laboratorio nietzscheano è giusto; ma negare che ci fosse la promessa di un libro non significa forse invalidare lo stesso significato del laboratorio, adibito all'assenza d'opera?

Il WzM non è più, a questa altezza, soltanto un'idea in cantiere, ma la chiave di lettura dell'intera realtà, proprio come nello pseudoaforisma 1067 del WzM2 (che difatti risale al 1885). Ma con *Al di là del bene e del male* non ci troviamo di fronte a una compilazione arbitraria,

bensì a un testo che Nietzsche seguì in tutte le sue fasi. Ivi, come si è visto, una diceria annuncia il libro a venire, il WzM che plausibilmente svilupperebbe i plurimi riferimenti al concetto di volontà di potenza che procurano la sostanza speculativa del libro del 1886. Che cosa significa essere *al di là del bene e del male*? Che cosa ci si trova? Dopo che si è levato il velo moralizzante del cristianesimo e della legalità scientifica della natura, incontriamo la volontà di potenza, che, invece di giudicare in base ai criteri morali del buono e del cattivo, si regola sulla contrapposizione tra forte e debole,[14] come Nietzsche aveva spiegato nel 1883 a Gast. Qui l'aristocratismo come dato idiosincratico e come materia di studio filologico si dota di una formulazione teorica esplicita; prima dell'opera maledetta: di fatto già in essa, giacché la compilazione di Elisabeth e di Gast preleva materiali da questo giro d'anni. Ma del resto si noti, riandando indietro, come anche i *Philologica*, per esempio i corsi sulla retorica aristotelica, muovessero precisamente dall'esame di un linguaggio delle passioni indifferente al vero e al falso, e posto al servizio degli interessi vitali; come pure, sotto altra forma, la Inattuale sulla storia di cui si ricorderà la conclusione sanguinaria, l'inno alla gioventù e alla vita come principio indomito e avido. Nietzsche, adesso, nel 1886, sta scrivendo nel pieno possesso delle sue facoltà; sono ancora lontani i proclami della grande politica, le fucilazioni promesse alla casa di Hohenzollern, l'invocazione della dinamite; e nondimeno tutto è già presente, nella lode di aristocrazia e potenza, nella richiesta di una scienza non democratica, nel biasimo ricorrente per gli "operai della filosofia". Qui, come poi nel *Crepuscolo degli idoli*, già parla il martello. "Lo 'sfruttamento' non compete a una società guasta oppure imperfetta e primitiva: esso concerne l'*es-*

[14] JGB, 27-28 " 'Ni Dieu ni maître' — lo volete anche voi: e allora 'evviva la legge di natura!' — non è vero? Ma, come già si è detto, questa è interpretazione, non testo; e potrebbe venire qualcuno che con un'interpretazione e con un'arte interpretativa diametralmente opposte sapesse desumere dalla lettura della stessa natura e in relazione agli stessi fenomeni proprio un'affermazione, dispoticamente spregiudicata e spietata, di rivendicazioni di potenza, — un interprete che vi mettesse sotto gli occhi la perentorietà e l'assolutezza insite in ogni 'volontà di potenza' ".

senza del vivente, in quanto funzione organica, è una conseguenza di quella caratteristica volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita. — Ammesso che questa, come teoria, sia una novità — come realtà è il *fatto originario* di tutta la storia: si sia fino a questo punto sinceri con se stessi" (JGB, 259).

È uno dei passi addotti da Lukács nella *Distruzione della ragione* per provare che Nietzsche preconizza lo sfruttamento. L'inquisitore pannonico aggiunge che, a differenza di molti suoi interpreti, Nietzsche è, oltre che brillante, anche sincero. Esiste, insomma, un male dello spirito, che si avrebbe torto a scaricare sui poveri di spirito, a meno di voler secondare pure qui la riflessione suggerita da Nietzsche. Ma, soprattutto: è davvero credibile che questi pensieri così *impopolari* in tutti i sensi del termine, costituissero per Nietzsche la semplice formulazione essoterica di un pensiero recondito, come sostiene con vigore e a più riprese Colli? Aveva ragione Bataille, quando diceva che con Nietzsche, diversamente che con Buddha e con Cristo, non si può fare una politica, perché non si riuscirebbero a trovare dei sostenitori.[15] Ove poi ci si ravvisasse una formula equivoca e infelice, allora davvero questa infelicità si abbatterebbe su tutto Nietzsche. Ma, intanto, è ovvio che non si tratta di un pensiero solo pubblico o pubblicitario, la maschera di dottrine non scritte, se Nietzsche riconosce a più riprese, qui come altrove, il WzM come l'anima del mondo.[16] Essoterico e demago-

---

[15] Cfr. G. Bataille, *Sur Nietzsche. Volonté de chance* (1944), Œuvres Complètes, vol. VI, tomo II, Paris, Gallimard, 1973. "Nietzsche prophète de voies nouvelles? Mais *surhomme, retour éternel* sont vides comme motifs d'exaltation ou d'action. Sans effet comparés aux motifs chrétiens, ou bouddhistes. La *volonté de puissance* est elle-même un piètre sujet de méditation. L'avoir est bien mais y réfléchir?" (p. 107); poche righe più sotto si svela però l'inquietante *arrière pensée*: "Comparés à Zarathoustra, Jésus, Bouddha semblent serviles".

[16] JGB, 18-19: "Un'entità vivente vuole soprattutto scatenare la sua forza — la vita stessa è volontà di potenza — l'autoconservazione è soltanto una delle indirette e più frequenti *conseguenze* di ciò"; p. 28 (subito dopo la critica della interpretazione teleologico-morale della natura): "Tutta quanta la psicologia è rimasta sino ad oggi sospesa a pregiudizi e apprensioni morali: essa non ha osato scendere nel profondo. Concepirla come morfologia e *teoria evolutiva della volontà di potenza*, come io la concepisco: — questo non è stato da nessu-

gico è piuttosto il cristianesimo, che riveste di paludamenti morali un mondo che, nelle sue strutture profonde, non è che forza e brutalità:[17] e *proprio per questo* Nietzsche se la prende col Crocifisso, con un crescendo culminante nell'*Anticristo* che, anche in questo caso, si rivela come organicamente inserito in un progetto unitario insieme con *Al di là del bene e del male*.

1887

Al 17 marzo risale il piano che Gast, prima con Ernst e August Horneffer, poi con Elisabeth, seguì nella com-

---

no neppure sfiorato col pensiero"; p. 43: "Posto che nient'altro sia 'dato' come reale, salvo il nostro mondo di bramosie e di passioni, e che non si possa discendere o salire ad alcun'altra 'realtà', salvo appunto quella dei nostri istinti [...] non sarebbe allora permesso di fare il tentativo e di porre la questione se questo 'dato' non *basti* a intendere, sulla base di quelli similari, anche il cosiddetto mondo meccanicistico (o 'materiale')?". È noto e studiato l'interesse di Nietzsche per il positivismo, il suo progetto di recarsi a Vienna con Lou Salomé e Paul Rée per completare la formazione scientifica carente a Pforta, Bonn e Lipsia, e ancora l'influsso dell'opera di Guyau su una morale senza obblighi né sanzioni (ossia veramente scientifica, ciò che comporta per converso una scienza extramorale). Tra le difficoltà immanenti al progetto del WzM c'è per l'appunto quello di dare un impianto scientifico e totalizzante alla teoria, compito certo impari rispetto alla cultura di Nietzsche. È comunque in questo orizzonte che, a p. 84, e subito dopo la critica alla moralità schopenhaueriana, ricorre l'asserto (tutt'altro che essoterico) per cui il principio morale *neminem laede, immo omnes quantum potes, juva* è una proposizione "assurda, falsa e sentimentale", in un mondo "la cui essenza è volontà di potenza". Si ricordi per l'appunto l''aforisma' 1067 del WzM: "E sapete anche che cos'è per me 'il mondo'? ve lo devo mostrare nel mio specchio? Questo mondo: un mostro di forza, senza principio e senza fine [...] *Questo mondo è la volontà di potenza — e nient'altro!* E anche voi siete questa volontà di potenza — e nient'altro!". In prima approssimazione, questa immagine ben più che l'idea di una volontà di potenza puramente essoterica è conforme alla prospettiva di Nietzsche. Se ne avrà una controprova pure dall'af. 349 del libro V (aggiunto nel 1886) della *Gaia scienza*: "Voler conservare se stessi è l'espressione di uno stato estremamente penoso, di una limitazione dell'istinto basilare della vita che tende a un'*espansione della potenza* [...] La lotta per la vita è soltanto un'*eccezione*, una provvisoria restrizione della volontà di vita; la grande e piccola lotta ruota attorno al prevalere, al crescere e all'espandersi, attorno alla potenza, conformemente alla volontà di potenza, che è appunto volontà della vita".

[17] JGB, 59: "i potenti della terra appresero dinanzi a lui un nuovo timore, presentirono una nuova potenza, un nemico ignoto non ancora soggiogato — era la 'volontà di potenza' che li costringeva ad arrestarsi di fronte al santo" (che fa il paio con i richiami, in GD, ai germani castrati dai missionari).

pilazione del WzM.[18] Tra il 10 e il 30 luglio Nietzsche redige la *Genealogia della morale*, che esce il 10 novembre. La rapidità dell'esecuzione, caratteristica di tutte le opere dell'ultimo periodo, prova che qui Nietzsche trasceglie dagli appunti di un lavoro maggiore. Teoreticamente, si conferma il carattere pervasivo della volontà di potenza, fenomeno e noumeno che vige nella natura e nella storia, e a cui va ricondotto ogni accadere: non la vita e la volontà di vivere costituiscono l'ultima istanza, ma una aspirazione alla potenza che può anche urtare contro la vita, e persino trasparire nella morte e nei fenomeni degenerativi.[19] E, pure qui, la scienza come esame fattuale pretesamente senza presupposti si trova a essere guidata da un *misarchismo*, ossia da un principio democratico che preferisce la causalità meccanica o addirittura il caso al più severo e spassionato riconoscimento dell'onnipresenza del volere. Come già in *Al di là del bene e del male*, il vitalismo della scienza non ha che un difetto, quello di fraintendere che di là dalla vita, e più in alto di lei, anche per il vivente, è la ricerca della potenza: effetto del democraticismo che disconosce la gerarchia e la potenza e che si insinua fin nelle scienze oggettivanti. Anche qui, non è nemmeno il caso di ricordarlo, si tratta di testi che Nietzsche approvò sino in fondo, senza alcun intervento degli eredi; sarebbe del resto ben ridicolo che Elisabeth e Gast avessero potuto formulare una teoria della volontà di potenza a partire dalle loro idee; e dopo tutto qui non si trova del male soltanto, ma anche l'illuminazione che farà dire più tardi a Heidegger — contro il pregiu-

---

[18] Il piano è classificato da Colli e Montinari nel vol. VIII1, 7 [64], fine '86 - primavera '87. Manca il titolo, e nel sottotitolo (ammesso che lo fosse, e che Nietzsche non pensasse già adesso, secondo una legge di permutazione di cui si registra la costanza, di promuovere a titolo il presunto sottotitolo), è illeggibile quella che, per legge di sistema, deve essere la parola *trasvalutazione*: "[+ + +] *di tutti i valori* / Libro primo. / Il nichilismo europeo. / Libro secondo. / Critica dei valori supremi. / Libro terzo. / Principio di una nuova determinazione dei valori. / Libro quarto. / Disciplina e allevamento. / Abbozzato il 17 marzo 1887, Nizza".

[19] ZGM, 277-8: "anche il parziale *divenire inutile*, l'intristirsi e il degenerare [...] la morte, insomma, rientrano nelle condizioni del *progressus* reale: il quale compare come tale sempre in figura di volontà e cammino inteso a una *più grande potenza*".

dizio della scienza priva di presupposti — che la scienza è cristiana e che, inversamente, l'onto-teologia resta una scienza. Lo stesso vitalismo biologistico è relativizzato, e subordinato a una istanza maggiore.

Dal punto di vista speculativo, qui Nietzsche si trova confrontato col problema che non cesserà di assillarlo: come si spiega che proprio la volontà di potenza soccomba di fronte agli istinti gregari? Era già la questione della scomparsa del grande mondo tragico di fronte alla diafana energia della ironia di Socrate, e poi del soccombere del mondo greco davanti al Crocifisso. Logica e dialettica, per una teodicea capovolta, sono forme dell'esaurimento e della debolezza che prevalgono sulla forza dei tempi arcaici; le valutazioni morali (buono e cattivo) hanno la meglio sulla distinzione aristocratica tra forte e debole (tale l'argomento della prima dissertazione della *Genealogia della morale*, densa di richiami filologici ed etimologici, che ci riportano all'apprendistato giovanile e, per l'appunto, ai temi teognidei). Ma precisamente l'onnipresenza invisibile del WzM fa sì che ciò che nel fenomeno si presenta come debolezza o cristianesimo non sia che volontà che si ignora o che si dissimula.[20] Se però la volontà di potenza è la spiegazione di tutto, anche al prezzo di una perdita di contorni e, ciò che più conta, di una interiorizzazione dell'elemento dialettico (la potenza del negativo, la giustificazione del trionfo delle forze reattive), ben difficilmente si potrà asserire che il WzM è un nome pubblicitario.

Questo vale così per il concetto come per l'opera, che ora viene esplicitamente annunciata non in un risguardo editoriale, ma proprio dentro al testo; qui, dopo avere accennato al problema della vittoria degli ideali ascetici, Nietzsche scrive (p. 364): "Codesti argomenti saranno da me trattati in maniera più radicale e rigorosa in un altro

---

[20] ZGM, 287, per cui cfr. GD, 137; e poi ZGM 340, da confrontarsi con AC, *passim*: il prete "Deve essere lui stesso malato [...] ma deve anche essere forte, ancor più padrone di sé che di altri, particolarmente indenne nella sua volontà di potenza"; "prescrivendo 'amore per il prossimo', il prete asceta prescrive in fondo un'eccitazione dell'istinto più forte e maggiormente affermatore di vita, anche se dosato con la massima cautela — la *volontà di potenza*".

contesto (sotto il titolo 'Per la storia del nichilismo europeo'; rimando per questo a un'opera che sto approntando: LA VOLONTÀ DI POTENZA. *Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*)". Una variante del manoscritto per la stampa, segnalata dal Montinari, suona: "alla mia opera principale che è in preparazione". Opera principale, proprio come sosteneva Elisabeth; ancora, il fatto che l'*Anticristo* venisse indicato dal Nietzsche dell'autunno 1888 come il "primo libro della trasvalutazione" (e poi come la *Trasvalutazione* tout court) segnala una continuità di temi e di intenti con ciò che scientemente si notifica nella *Genealogia della morale*. Dove invece gli eredi incorrono in una falsificazione utilitaria è nel misconoscere che la *Genealogia*, organizzata in tre lunghe dissertazioni, segnala un intento sistematico che si proietta anche sul WzM; onde non quest'opera del 1887, ma quella dell'anno precedente, più frammentaria anche se non precisamente aforistica, viene indicata da Elisabeth come un lacerto dello *Hauptwerk*. Disponendo di frammenti, lei e Gast avevano interesse a definire come aforistica un'opera che, negli intenti di Nietzsche (se almeno vogliamo considerare come evolutivo il passaggio da *Al di là del bene e del male* alla *Genealogia della morale*), non avrebbe dovuto esserlo — donde, è legittimo opinare, i ripensamenti e i differimenti cui solo il crollo porrà termine; se l'impianto fosse stato aforistico, non ci sarebbe voluto molto per cavare dagli editi 1886-88 un postumo che sarebbe stato non molto dissimile dal WzM contraffatto, cioè fatto dagli eredi: ciò che ogni lettore potrà verificare confrontando col WzM i contenuti delle opere edite o pronte per la stampa dell'ultimo periodo. Così ad esempio Kaufmann, nella sua traduzione inglese (*The Will to Power*, New York, Random House, 1968, p. 85), suggerisce che molto del materiale raccolto nel secondo libro meriterebbe il titolo di "Journal of the *Antichrist*", per l'ottimo motivo che l'*Anticristo* risulta da quegli abbozzi. È in questa prospettiva che, con un *hysteron proteron* ermeneutico, Schlechta (*Nietzsches Werke in drei Bänden*, München, Hanser, 1954 ss.) potrà sostenere, nella sfortunata polemica di cui diremo, che il WzM e in genere il *Nachlass* degli anni Ottanta poco aggiungerebbe all'intendimento di Nietzsche, o addirittura

sarebbe poco originale: non poteva essere altrimenti, visto che i frammenti si proiettano verso un'opera incompiuta, di cui i libri editi non sono, a loro volta, che altri frammenti, sebbene con diverso statuto. Ma questo dimostra molte cose (che ovviamente il WzM quale noi lo conosciamo non è l'opera voluta o inseguita da Nietzsche; che, inversamente, non possiamo surrogarlo con una lettura delle opere 1886-88 ecc.); non però che il WzM fosse un sogno estemporaneo, pari a tanti altri progetti — e da cui a un certo punto Nietzsche si sarebbe svegliato.

Tanto più che — e questo è il terzo principale motivo di interesse per quest'anno — nell'autunno del 1887 Nietzsche aveva iniziato a preparare i materiali di un'opera sistematica fondamentale, che non abbiamo motivo per non riconoscere nel WzM. Il risultato sono 372 frammenti numerati e poi una rubrica riferita alla loro organizzazione. A buon diritto Montinari fa rilevare che non tutti questi frammenti saranno accolti nei 483 "aforismi" del 1901, e che meno ancora, non solo proporzionalmente, ne sopravviveranno tra i 1067 del 1906; ma il valore di intenzione e di preparazione offerto da questo doppio lavoro (frammenti e rubrica) è incontestabile, prova ne sia che, quando Montinari giunse a Weimar e incominciò a porsi il problema del WzM nel quadro del *Nachlass* fece riferimento anzitutto ai 372 frammenti.[21]

---

[21] Così nella corrispondenza con Colli pubblicata da Giuliano Campioni nel suo *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, Pisa, Ets, 1992. - 21 agosto 1961 (secondo soggiorno di ricognizione a Weimar): "Nella seconda fase, che è ancora in corso, sono passato alla 'Volontà di potenza'. In questi giorni sto studiando 4 manoscritti che formano l'unico nucleo ordinato da Nietzsche stesso sia pure senza il titolo di *Wille zur Macht*. Tre di questi manoscritti contengono 372 aforismi numerati e il quarto contiene un indice relativo ai tre manoscritti. Perché ho cominciato di qui? Perché ritengo che questo, essendo l'unico gruppo di aforismi numerati, debba costituire il nucleo sia della traduzione che dell'edizione". A giusto titolo il Campioni rinvia alla lettera del 26 agosto 1962 (cioè a uno stato più maturo di elaborazione dei criteri filologici e editoriali), in cui Montinari confessa a Colli di essere impegnato senza successo a rispondere alla domanda "che cosa intendeva fare Nietzsche, quando rubricò i 372 aforismi". La risposta è difficile, le intenzioni di Nietzsche essendosi inabissate con lui nell'euforia torinese; importa però notare che nella notizia filologica di VIII2 — pure riportata dal Campioni — Mon-

LA SCOMPARSA DELLA TRASVALUTAZIONE

1888

Il 13 febbraio 1888, da Nizza, Nietzsche scrive a Gast: "La prima stesura del mio *Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori* è pronta; tutto è stato una tortura, e inoltre non ho ancora il coraggio necessario. Tra dieci anni cercherò di far meglio"; è sotto il segno della volontà di potenza che Nietzsche pone la sua attività degli anni passati e di quelli a venire. Inoltre, si attesta nuovamente l'equazione del titolo e del sottotitolo: quando Nietzsche parla di trasvalutazione, si riferisce alla volontà di potenza, e inversamente (del resto, non era proprio la trasvalutazione una vecchia idea che rimonta agli anni di apprendistato filologico?). Proprio sulla base di questa equivalenza, gli editori dell'Archivio Nietzsche potranno servirsi, come piano del WzM, del frammento del marzo 1887 intitolato alla trasvalutazione.

Come ricreazione, Nietzsche redige adesso *Il caso Wagner* (ma già Ernst Horneffer, nel 1907, noterà che questa diversione polemica coglie il centro del nichilismo europeo, dunque rientra ancora a pieno titolo nell'ambito speculativo del progetto principale); nel frattempo, tenta nuovi abbozzi di suddivisione dell'opera sistematica, dettagliando anche il numero delle pagine dei quattro libri della *Trasvalutazione*, e dei capitoli interni ai libri (150 pp. ogni libro, 50 pp. ogni capitolo). Il 15 aprile lascia Nizza, dove non tornerà mai più, e giunge a Torino donde, coi primi caldi, raggiunge Sils Maria in Engadina (5 giugno), per passarci l'estate. Ivi, il 26 agosto, redige quello che è considerato l'ultimo piano del WzM, organizzato per l'appunto

---

tinari scrive: "Questa raccolta di frammenti una volta terminata, fu chiamata da Nietzsche stesso: 'la prima stesura del mio tentativo di una trasvalutazione'; in tale forma tuttavia egli non pensò mai di pubblicarla [...] Nietzsche considerò comunque questa prima stesura come compiuta, ed essa rimase anche l'unica raccolta — in qualche modo ordinata e unitaria — degli appunti per *La volontà di potenza*. Essa viene pubblicata per la prima volta nella sua veste autentica e completa".

in quattro libri di tre capitoli ciascuno.[22] A proposito di questo piano, Montinari (VI3, 465) osserva che servirà all'ordinamento non solo di materiali recenti, ma anche di fogli sciolti con appunti che risalgono al 1883 e al 1886-87, confermando la tesi di Elisabeth secondo cui l'idea dello *Hauptwerk* risale proprio al 1883. Nietzsche, però, è scontento del lavoro svolto in Engadina come lo era stato di quello dell'inverno nizzardo (lettere a Meta von Salis del 24.8 e alla madre del 30.8); in uno stato di incertezza "che non dev'essere durato più di due o tre giorni" (VI3, 466) butta giù un altro piano; poi, prosegue Montinari, passa dalla forma astratta (il grande lavoro sistematico sulla volontà di potenza) alla concreta, quella dei volumi separati (*Anticristo* come primo libro della *Trasvalutazione*).

Era una vecchia convinzione degli amici e dell'Archivio Nietzsche che le opere dell'autunno 1888 risultassero dallo smembramento dello *Hauptwerk* cui Nietzsche non riusciva, almeno per il momento, a venire a capo; e tale in sostanza è l'avviso di Montinari, nell'apparato degli editi del 1888. Trasvalutazione e volontà di potenza sono la stessa cosa, titolo e sottotitolo o titoli concorrenti per il medesimo piano; le opere dell'autunno '88 ne dipendono in buona parte, e ne sono una articolazione dimidiata e più

---

[22] Cfr. 18 [17] "Abbozzo del / piano per: / *La volontà di potenza* / Tentativo / di una trasvalutazione di tutti i valori / — *Sils Maria* / ultima domenica del / mese di agosto 1888 / NOI IPERBOREI. Impostazione del problema / LIBRO PRIMO: *'Che cos'è la verità?'* / *Capitolo primo*. Psicologia dell'errore / *Capitolo secondo*. Valore di verità ed errore / *Capitolo terzo*. La volontà di verità (solo giustificata nel valore positivo della vita) / LIBRO SECONDO: *Origine dei valori* / *Capitolo primo*. I metafisici / *Capitolo secondo*. Gli *homines religiosi* / *Capitolo terzo*. I buoni e quelli che migliorano / LIBRO TERZO: *Lotta dei valori* / *Capitolo primo*. Pensieri sul cristianesimo / *Capitolo secondo*. Fisiologia dell'arte / *Capitolo terzo*. Storia del nichilismo europeo / PASSATEMPO DI UNO PSICOLOGO / LIBRO QUARTO: *Il grande meriggio* / *Capitolo primo*. Il principio della vita 'gerarchia' / *Capitolo secondo*. Le due vie / *Capitolo terzo*. L'eterno ritorno". Il primo pensiero, quello dell'eterno ritorno, regge tutto l'impianto come culmine del nichilismo europeo e suo superamento, donde il ruolo di epilogo che Nietzsche conferisce al pensiero più grave nel piano dell'agosto '88. Filologicamente, si noterà come molti di questi temi e titoli migreranno nelle opere dell'autunno '88, confermando l'ipotesi dello smembramento (i ragionamenti sul cristianesimo in AC; *noi iperborei*, che viene da Pindaro come il sottotitolo di EH — come si diventa ciò che si è —, e che risulta già attestato in MAM II, "Il viandante e la sua ombra", riappare per due volte in AC; "Passatempo di uno psicologo" è il titolo originariamente destinato, nel settembre '88, a GD).

concreta (storica e polemica). Ma per dirlo è necessario postulare che Nietzsche avesse in mente un concetto che unisce le formulazioni via via nominalmente diverse dell'opera progettata. Nell'apparato ai postumi 1885-87 (VIII1, 1975), la posizione varia lievemente. Dopo il piano di fine agosto "Non ci fu altro che questo accenno di ordinamento: subito dopo furono scritti il *Crepuscolo degli idoli* e l'*Anticristo*. Quest'ultimo libro doveva essere il primo volume della *Trasvalutazione di tutti i valori*, progettata in quattro libri, l'opera che secondo le intenzioni letterarie di Nietzsche doveva sostituire la *Volontà di potenza*" (p. 344). Dunque non si fa parola dell'ultimo piano abbozzato dopo quello del 26 agosto e, quel che più conta, *Trasvalutazione* non è più sinonimo di *Volontà di potenza*, ma sarebbe anzi la nuova opera che subentra al WzM poi arbitrariamente compilato dagli eredi. Si tratta di una presa di posizione funzionale a una tesi impegnativa (tutti i volumi dei postumi '85 ss. si aprono con la condanna di Elisabeth e di Gast, che avevano preteso "di rendere nota un'opera cui Nietzsche in realtà aveva rinunciato");[23] la dimostrazione sarebbe data in prima istanza da ciò che in precedenza non aveva valore probatorio, cioè la dissimilazione fra *Trasvalutazione* e *Volontà di potenza*. Ora, è da notare che anche Elisabeth, per motivi antitetici — giustificare non una, ma ben due opere in fieri — aveva sostenuto che la *Trasvalutazione* era "un'opera nuova, meno voluminosa", tolta dal WzM (cfr. l'introduzione al volume X della Taschenausgabe); questo non le ave-

[23] La formulazione più recisa e inaugurale, che orienta tutto il discorso sulle opere dell'ultimo periodo e sull'attività dell'Archivio Nietzsche, è nel volume che raccoglie i testi del 1888 editi o più o meno pronti per l'edizione, il vol. VI, tomo 3. Colli e Montinari scrivono qui alla fine degli anni Sessanta e, mentre pubblicano le opere del crollo, annunciano i due tomi dei postumi 1885 ss. (diverranno tre): "Nelle 'Notizie e note' del volume ottavo, tomi primo e secondo, della nostra edizione verranno esposte con tutti i particolari le vicende che — alla fine di agosto 1888 — portarono Nietzsche a rinunciare alla pubblicazione di 'La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori'. In tal modo, sulla base di una schiacciante documentazione, fondata per la prima volta sullo studio dei manoscritti di Nietzsche, sarà definitivamente liquidata la leggenda della 'Volontà di potenza' come 'opera principale' di Friedrich Nietzsche, che Elisabeth Förster-Nietzsche e Peter Gast avrebbero pubblicato secondo le 'intenzioni' di Nietzsche" (p. 461).

va impedito di usare, come piano del WzM, per l'appunto un frammento del 1887 che si intitola alla *Trasvalutazione*.

Nello stesso volume VIII, tomo 1, Colli rafforza filosoficamente l'argomento filologico con la tesi che la volontà di potenza sarebbe solo una formula essoterica. Nell'apparato dei postumi 1887-88 (quello coi 372 frammenti), uscito nel 1971, Colli aveva contestato la legittimità della compilazione del WzM con l'argomento che ivi mancava il momento artistico decisivo nell'elaborazione finale di ogni opera nietzscheana. Ma, anche qui, l'argomento della mancanza del momento artistico era già stato fatto valere proprio da Elisabeth per giustificare le crude espressioni dell'*Anticristo*, che il fratello avrebbe sicuramente attenuato o riformulato nella versione definitiva. Oltre a illustrare un dato probabile, e cioè che l'ultimo manoscritto dell'*Anticristo* non fosse pronto per la stampa, il ragionamento della sorella è istruttivo per le intenzioni che lo animano; temendo (come già suo fratello) la reazione dei circoli clericali, Elisabeth asserisce che Nietzsche non avrebbe mai scritto quelle cose, o almeno che non le avrebbe pubblicate in mancanza della consueta rielaborazione artistico-formale.[24] Non è quello che sta dicendo, per il WzM e per la sua semisecolare maledizione, Colli, quando lamenta la mancata rielaborazione artistica e *al tempo stesso* insiste sul carattere essoterico della volontà di potenza? Subito dopo, Colli (p. 424) sostiene che proprio la infedele compilazione degli eredi avrebbe tratto in inganno i filosofi del Novecento, e per l'appunto sancito il tragico destino dell'opera e della intera filosofia di Nietzsche.

Nell'apparato ai postumi 1888-89 (VIII3, 419-22), Colli parla della "fretta" di Nietzsche nell'autunno torinese,

---

[24] Cfr. ancora l'introduzione al volume della Taschenausgabe: "Io accentuo particolarmente e metto in rilievo il fatto che mio fratello *non* pubblicò lui stesso l' 'Anticristo', e che questo scritto probabilmente fu composto in un tono più mite. Non voglio con ciò pretendere che se questo scritto fosse stato edito da lui stesso avrebbe altri lineamenti fondamentali, ma credo che il contenuto, elaborato in uno stato d'animo più tranquillo, avrebbe avuto piuttosto una forma espressiva rispondente a quella di 'Al di là del bene e del male' ".

che importa un "riflusso", una "regressione teoretica", che paradossalmente lascia trasparire motivi finalmente nuovi (il farsi pubblico dell'autobiografismo, per esempio), visto che Nietzsche non era uno spirito teoretico; nei pamphlets autunnali si registra un "aspetto regressivo", il *Crepuscolo degli idoli* ha formulazioni "teoreticamente fiacche, illuministiche", ovunque si osserva il "vuoto", l'"impoverimento teoretico", l'"inaridimento". Sono prospettive molto simili alle tesi di Schlechta e di Podach, e difatti investono anche la questione del testo. Nietzsche non avrebbe compiuto il WzM per via della "sfiducia in un tentativo sistematico che ripugnava alla *sua* natura più profonda" (p. 422). Qui paradossalmente Colli concorda con Elisabeth, che nella prefazione a WzM2 asserisce che si sbaglierebbe a credere che nella sua progettata opera principale Nietzsche avesse voluto edificare un sistema.[25] E, nello scrivere questo, Elisabeth accoglieva ciò che già ai suoi tempi era un luogo comune ermeneutico, e che lo diverrà sempre più, tanto da sopravvivere anche in Heidegger, che certo considera Nietzsche non un *Lebensphilosoph* ma un metafisico, eppure fa suo il sospetto verso il sistema e l'idea della filosofia come tentativo (dall'adagio *Wege — nicht Werke* al motto: *Die Zeit der "Systeme" ist vorbei*). Non è dunque *contro* la communis opinio filosofica e critica che Colli può sostenere che Nietzsche non era un sistematico e che il WzM non era un sistema — ma proprio in forza di essa; ma se l'idea era antica e condivisa dai primi interpreti, dalla sorella e dall'Archivio Nietzsche, ben difficilmente si potrà sostenere che i compilatori del WzM abbiano avallato l'ipotesi di un Nietzsche sistematico — ciò che, seguendo Colli, ne avrebbe sancito le false interpretazioni novecentesche. Il sistema nasce dall'interpretazione (per esempio dal System Nietzsche di cui ragionerà Baeumler 25 anni *dopo* l'uscita di

[25] "Sarebbe del tutto sbagliato sostenere che l'autore della 'Volontà di potenza' abbia voluto dare in quest'opera il suo sistema. Sappiamo quanto diffidasse di tutti i sistemi, e quanto ritenesse cattivo segno per un filosofo il fissare i propri pensieri in un sistema. [...] Certamente, in questa grande opera voleva esporre la sua filosofia, la sua visione del mondo, non però come un *dogma*, ma come una provvisoria regola d'indagine."

WzM2), non il contrario; e anche la negazione del sistema e dell'opera, come è ovvio nel caso di una compilazione postuma. Se Baeumler e Heidegger hanno parlato di un Nietzsche metafisico, non era certo per via del modo della compilazione di Gast e di Elisabeth, prova ne sia che le loro esegesi restano altrettanto utili o inutili anche dopo l'invalidamento del WzM; se Colli insiste sull'asistematicità di Nietzsche non è in forza delle risultanze filologiche, ma in vista di una assunzione ermeneutica contraria all'idea di sistema. Colli ritiene che le opere dell'ultimo periodo e i postumi relativi rappresentino un riflusso teoretico, e che proprio in preda a questo scontento, e a un marasma interiore di cui il concetto di volontà di potenza sarebbe l'aperto segno, Nietzsche abbia dilapidato i propri talenti pubblicando opere brillanti ma polemiche e teoreticamente fiacche, importanti al più biograficamente. Lo sostiene in molti luoghi, e sin dall'apparato agli editi del 1888 (VI3). Ora, nella stessa sede, Montinari scrive, contestando ciò che ai suoi occhi è solo leggenda: "per l'ex Archivio Nietzsche, a partire dal 1886 Nietzsche avrebbe via via depauperato il suo tesoro di pensieri con pubblicazioni parziali successive. Questo del resto è anche il punto di vista di uno dei critici più acuti dell'ex Archivio Nietzsche, August Horneffer, per il quale (1906) Nietzsche — non essendo capace di compiere una 'sintesi filosofica' — si sarebbe lasciato prendere dal demone dell'impazienza e avrebbe pubblicato (o preparato per la pubblicazione) tra il 1886 e il 1888 ben sette opere, invece di dedicarsi alla elaborazione della sua opera 'sistematica'. Questo è un modo piatto, superficiale, e aprioristico di considerare l'attività letteraria di Nietzsche. Piatto, perché la ricchezza e la differenziazione di ciò che Nietzsche ci ha lasciato nei suoi manoscritti vengono offuscate e annullate in un preteso magma caotico di pensieri frammentari; superficiale, perché parte dal singolare presupposto che la cosiddetta sintesi sistematica non fosse possibile per una natura 'aforistica' quale Nietzsche sarebbe stato; aprioristico, perché impone a Nietzsche l'intenzione *continua* di scrivere una cosiddetta opera principale e poi gli rimprovera le varie distrazioni e l' 'impazienza' che ne lo avrebbero distolto". È interessante una sinossi tra i pre-

giudizi dell'Archivio nella ricostruzione proposta da Montinari e i giudizi di Colli esposti nel medesimo volume, quaranta pagine più sopra. Montinari: "non essendo capace di una 'sintesi filosofica' "; Colli: "sfiducia in un tentativo sistematico che ripugnava alla natura più profonda di Nietzsche" (p. 422); Montinari: "si sarebbe lasciato prendere dal demone dell'impazienza"; Colli: "l'impazienza di pubblicare ottunde il senso architettonico" (p. 423); "In tale rigurgito di passionalità la progettata *Volontà di potenza* perde ogni interesse agli occhi di Nietzsche e viene sostituita, superata, sintetizzata dall'*Anticristo*" (p. 425) ecc.

Nel dissidio tra filosofia e filologia è la prima ad avere la meglio, perché dalla assunzione che Nietzsche non avesse orientato tutto il suo pensiero nel senso della volontà di potenza, che questa fosse un calco da Schopenhauer, e che dunque le varie formulazioni dei piani non si riferissero a un disegno coerente, discende la tesi della biforcazione tra volontà di potenza e trasvalutazione e, da ultimo, del finale abbandono dell'una e dell'altra. Si veda il regesto dei manoscritti di Nietzsche dagli inizi del 1888 al gennaio 1889 che Montinari stese per l'apparato del volume dei postumi relativi (VIII3, pp. 454-455). Essi consterebbero dei materiali seguenti: "a) *La volontà di potenza. Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*; progetto al quale Nietzsche rinunciò definitivamente ai primi del settembre 1888 a Sils Maria; b) la concezione e la stesura del *Caso Wagner*, cui Nietzsche lavorò fino alla metà di agosto 1888; c) il distaccarsi delle due opere *Crepuscolo degli idoli* e *L'Anticristo* da un manoscritto originario comune: ai primi di settembre del 1888; donde: d) da un lato, lo sviluppo del *Crepuscolo degli idoli* dal suo titolo originario *Ozi di uno psicologo*, attraverso varie aggiunte e alcuni cambiamenti nel testo, fino al capitolo conclusivo 'Quel che devo agli antichi', che è strettamente legato alla nascita di *Ecce homo*: periodo dai primi di settembre alla metà di ottobre del 1888; e) dall'altro lato, al posto della *Volontà di potenza*, la concezione di una nuova opera in quattro libri, intitolata: 'Trasvalutazione di tutti i valori'; qui sono da distinguere le seguenti fasi: 1. l'elaborazione dell'*Anticristo* in quanto primo libro della 'Trasva-

lutazione di tutti i valori' dal capitolo 29 al capitolo 62 (i capitoli 1-28 si trovano già pronti nel citato 'manoscritto originario comune'): da circa la metà sino alla fine del settembre 1888; 2. subito dopo i piani e gli abbozzi per un secondo libro della 'Trasvalutazione di tutti i valori', sotto il titolo *L'immoralista*; questo progetto fu ben presto interrotto dalla stesura di *Ecce homo*: periodo fino alla metà di ottobre 1888; 3. a partire dalla fine di novembre l'*Anticristo* diventa titolo principale, 'Trasvalutazione di tutti i valori' ne è il sottotitolo, e Nietzsche ritiene di aver scritto *tutta* la 'Trasvalutazione'; 4. infine Nietzsche cambia anche il sottotitolo dell'*Anticristo* che ora è 'Maledizione del cristianesimo': ciò avviene verosimilmente alla fine di dicembre 1888 o ai primi di gennaio 1889".

Non è troppo poco una settimana per abbandonare un progetto durato anni? non è troppo asserire una cesura e una alternativa fra due titoli, *Volontà di potenza* e *Trasvalutazione*, che abbiamo visto intrecciarsi costantemente? (soprattutto quando il primo libro della nuova opera nasce dal "manoscritto originario comune", cioè dalla vecchia, ammesso che parlare di nuovo e di vecchio abbia una qualche pertinenza).

Il 7 settembre Nietzsche scrive a Meta von Salis: "il tre settembre è stato un giorno assai singolare. Al mattino ho scritto la prefazione alla mia *Trasvalutazione di tutti i valori*". Le prefazioni, per solito, si scrivono a opera conclusa, in tutto o almeno in parte; e questo collima col fatto che i capitoli 1-28 dell'*Anticristo* venissero dal manoscritto originario comune, ossia dal WzM di cui Nietzsche aveva abbozzato l'ultimo piano pochi giorni prima. Perché ipotizzare una crisi? che cosa autorizza una *lectio difficillima*? Due giorni dopo, il 9, Nietzsche scrive a Carl Fuchs di avere terminato il primo libro della *Trasvalutazione*; restando sul piano vago dell'esame delle intenzioni, è possibile ritenere che, in un primo momento, superato il malumore, Nietzsche si sia gettato nella stesura del primo libro, riprendendo dagli abbozzi e integrandoli ('momento artistico'), e infine giungendo al secondo libro ("L'immoralista"), sospeso per la stesura di *Ecce homo* iniziata il 15 ottobre. È in questa disposizione che Nietzsche

scrive a Overbeck il 18.10: "Che il *primo* libro della 'Trasvalutazione di tutti i valori' è pronto, pronto *per la stampa*, te lo annuncio con un sentimento per il quale non ho parole. Saranno *quattro* libri; essi appaiono separatamente" (cit. in VIII3, 430). Dunque a questa altezza, giusta l'ipotesi di Montinari, Nietzsche mantiene ancora il vecchio piano, che ci ostiniamo a vedere in continuità con il progetto del 26 agosto. Sempre nel medesimo apparato (p. 434), Montinari cita una famosa lettera a Brandes del 20.11: "Adesso, con un cinismo che passerà alla storia, ho raccontato me stesso. Il libro si chiama *Ecce homo* ed è un attentato senza il minimo riguardo contro il Crocifisso [...] Il tutto è il preludio della 'Trasvalutazione di tutti i valori', l'opera che è pronta davanti a me: io Le giuro che fra due anni avremo il globo intero in convulsioni. Io sono una calamità"; e commenta "D'ora in poi — questa è la prima testimonianza — Nietzsche considera l'*Anticristo* come *tutta* la 'Trasvalutazione' ". Riprendendo una topica usata tante volte, bisogna chiedersi perché mai Nietzsche scriva a Brandes che di lì a *due anni* il mondo sarebbe entrato in convulsioni all'apparire dell'*Anticristo*. Si riferisce forse al fatto che l'opera, preparata in quel momento, avrebbe sortito i suoi effetti solo a medio termine, grosso modo come la più lunga scadenza prevista per l'annuncio della morte di Dio? La lettera a Helen Zimmern del 7.12, riportata in apparato dallo stesso Montinari, sembra smentirlo: non è questione di ricezione; Nietzsche contava di pubblicare l'*Anticristo* due anni dopo: "Noi cambieremo la datazione degli anni, glielo giuro [...] Sono due colpi, ma nell'intervallo di due anni, il primo si chiama *Ecce homo* e deve uscire al più presto possibile [...] il secondo si chiama *Anticristo. Trasvalutazione di tutti i valori*. Ambedue sono perfettamente pronti per la stampa".

Abbiamo visto il teorema della sparizione del WzM, prima surrogato da una *Trasvalutazione* in quattro libri separati, il primo dei quali (e destinato poi a diventare tutta la *Trasvalutazione*) è l'*Anticristo*. L'ultimo passo, tra la fine di dicembre 1888 o ai primi del 1889, consisterebbe nel cassare anche il sottotitolo, di modo che di trasvalutazione non si parla più né come titolo né come sottotitolo. Il valore probatorio di questo gesto, estremo in tanti sen-

si, è tale che nel volume delle opere del 1888 Colli e Montinari riproducono la fotografia del "*Frontespizio definitivo dell'*Anticristo *nel manoscritto preparato da Nietzsche per la stampa. Sulla seconda riga, cancellate da Nietzsche stesso, le parole*: Umwerthung aller Werthe *('Trasvalutazione di tutti i valori')*". Il frontespizio suona così: "L'anticristo / Maledizione del cristianesimo", che la sorella trasformerà in "Tentativo di una critica del cristianesimo", secondo un abbozzo precedente (di cui si troverà la foto in Podach, 1961) che ancora reca la specificazione "Primo libro / della Trasvalutazione di tutti i valori".

Il punto è questo: c'è la testimonianza delle lettere a Brandes e a Deussen, dove l'*Anticristo*, assunto come tutta la *Trasvalutazione*, è dato per pronto; *pronto per la stampa* è detto anche nella lettera del 7 dicembre alla Zimmern, ma qui permane ancora il sottotitolo "Trasvalutazione di tutti i valori". Che cosa da ultimo volesse fare Nietzsche, resta sul piano delle ipotesi, certo provate dal gesto che cassa tra fine '88 e inizio '89 il sottotitolo; ma che non autorizza però a credere che si trattasse di una rinuncia. Con la stessa legittimità si può anche ipotizzare: 1. che Nietzsche non considerasse questo manoscritto "pronto per la stampa", giacché ne differiva la pubblicazione di lì a due anni, e visto che proprio Montinari ha mostrato, nel caso di *Ecce homo*, quante e quali modificazioni Nietzsche avesse introdotto in bozze, compresa la maledizione contro la madre e la sorella (Elisabeth se la cavò facendo valere come testo definitivo proprio il manoscritto pronto per la stampa, e senza maledizione).[26] Che l'*Anticristo*, all'epoca del crollo, non fosse un testo pronto per la stampa, non è opinione di Elisabeth soltanto, ma risulta pure, per altre fonti, a Janz (II, 600), che ricorda come Nietzsche avesse deciso di rinviarne la pubblicazione almeno alla fine

[26] La vicenda è narrata nell'apparato di VI3: ricevuti i primi due fogli di stampa di EH, Nietzsche trasforma il terzo paragrafo del primo capitolo, sostituendo a una anodina rievocazione dei meriti della famiglia la terribile sentenza secondo cui tra lui, la madre e la sorella esiste una *disharmonia praestabilita*, che crederlo imparentato a quelle canaglie sarebbe bestemmiare la sua divinità, e che la più seria obiezione al suo pensiero più abissale, l'eterno ritorno, è costituita dalla possibilità che ritornino anche quelle due.

del 1889, avvertendone il Naumann; e che il manoscritto era, al momento del crollo, allo stato grezzo. È da notare che qui più che di una *Trasvalutazione* scomparsa è questione di una *Trasvalutazione* interrotta, come era già successo altre volte — tante da far sistema; onde si affaccia l'ipotesi che 2. nel momento in cui cassa il sottotitolo, Nietzsche, come era già successo con le opere del 1886 e 1887, autonomizza l'opuscolo e rinvia il progetto. Invece di dimostrare che adesso Nietzsche ha rinunciato alla *Trasvalutazione*, il sottotitolo cancellato proverebbe il contrario — che non si sente soddisfatto, e rinvia di lì a due anni (nella lettera a Gast erano addirittura dieci) il compimento.

Questa, però, è psicologia. È sempre arbitrario rifarsi in forma decisiva alla mens auctoris; sul piano delle intenzioni, ovviamente diverso da quello delle esecuzioni, sbagliano dunque Elisabeth e Gast ad attribuire a Nietzsche, sulla scorta di centinaia di pagine di abbozzi e piani, l'intenzione di scrivere un'opera intitolata *La volontà di potenza*; ma allora sbagliano anche Colli e Montinari nell'inferire una intenzione contraria sulla base di un processo cronologicamente assai più breve che culmina in un frego di penna. Una intera vita può essere redenta dal pentimento; ma questo criterio morale non vige nell'ambito dei testamenti letterari, che si compongono di azioni sedimentate negli anni; quand'anche la decisione finale di Nietzsche corrispondesse in tutto e per tutto a quella ravvisata da Colli e Montinari, questo non direbbe nulla rispetto alle intenzioni precedenti e copiosamente attestate per loro merito. Il fatto è che l'intentio auctoris è un criterio legale e non letterario: l'ultimo testamento annulla i precedenti, ma l'ultimo frammento si pone semplicemente al termine fattuale di una catena interamente valida (o non valida). Ove pure Nietzsche avesse, nell'euforia torinese, fatto pubblica ammenda di tutto ciò che aveva scritto e pubblicato, noi avremmo ancora motivo di leggerlo, perché l'autore non è affatto l'unico depositario, né necessariamente il migliore interprete, delle proprie opere. Inoltre questa ritrattazione non c'è stata, al punto che i testi che abbiamo a disposizione lasciano tranquillamente aperte

anche le altre ipotesi, contraddittorie e contrarie, di cui si è detto sopra. L'intenzione dell'autore, se osservata con criteri legali, imporrebbe di leggere e commentare *La Gerusalemme conquistata* invece che la *Liberata*; l'*Eneide* o l'intera opera di Kafka ci sarebbero precluse, visto che gli autori volevano bruciarle; il *Temps retrouvé* dovrebbe essere ritirato dal commercio, perché preparato per la stampa — in una forma che abbiamo ragione di ritenere molto diversa dal progetto di Proust — da suo fratello. Sotto questo punto di vista l'invito heideggeriano a leggere le opere di Nietzsche come la *Metafisica* di Aristotele acquisisce una supplementare validità: Andronico, il ritrovatore delle opere esoteriche e, con lo stesso gesto, l'occultatore delle essoteriche, non pubblicò in ordine cronologico, ma tematico, creando la *Metafisica* senza che mai Aristotele avesse pensato a quel titolo e concetto, né mai abbozzato un piano di organizzazione per un materiale che infatti è incoerente e contraddittorio, di epoche differenti ecc. — proprio come il WzM, di cui peraltro Nietzsche ci ha lasciato così tanti piani e abbozzi, e così tante testimonianze anche tra gli editi per quanto riguarda la valenza concettuale.

Il richiamo alle intenzioni nasce dal dissidio tra gli editori e dal sospetto verso la tradizione. Non siamo scontenti della tradizione di Aristotele, dunque non ci viene in mente di crocifiggere Andronico; nessuno si è mai appellato alla Matinée Guermantes per costruire un Lager, dunque non impugnamo l'operato di Robert Proust. Parve invece che il WzM avesse lavorato per il Terzo Reich. Ma è da dimostrare che questo sia avvenuto, almeno nei termini caricaturali con cui sovente lo si presenta, così come del resto è da dimostrare, lo si è visto, che senza il WzM, e sulla sola base delle opere edite, le cose sarebbero andate altrimenti.

Detto questo, ossia scontata l'aporeticità di ogni giudizio sulle intenzioni, che cosa dice l'interessato a proposito della *Trasvalutazione*? Nietzsche, abbiamo letto, avrebbe definitivamente abbandonato il progetto all'inizio di settembre. Non dovremo dunque accogliere come probante il fatto che nel *Caso Wagner*, uscito il 16 settem-

bre, ci sia un riferimento sistematico all'idea di volontà di potenza.[27] Neppure risolutivo sarà il fatto che il 7 settembre arrivi al Naumann un nuovo manoscritto di ciò che poi si intitolerà *Il crepuscolo degli idoli*, ma che per il momento ha ancora per titolo — attestato nel piano del 26 agosto — *Ozio di uno psicologo*. Colli e Montinari, a questa altezza cronologica, non sostengono infatti che Nietzsche abbia rinunciato alla *Trasvalutazione*, ma semplicemente che questa è un'altra opera sostanzialmente irrelata con la *Volontà di potenza*. Che dunque Nietzsche scriva il 12 settembre che la *Götzen-Dämmerung* fa da "antipasto" alla *Trasvalutazione*, "il cui libro è già pressoché terminato nella sua forma rielaborata"; e che il giorno dopo scriva a von Seydlitz: "la mia economia interna è tutta al servizio di una iniziativa estrema la quale è da pubblicare con un titolo di tre parole *Umwerthung aller Werthe*" — non contraddirà necessariamente il teorema. Ma ne siamo sicuri? Intanto, che a Gast Nietzsche parli di una "rielaborazione" (e non dica di aver cambiato progetto) ipoteca l'idea della discontinuità fra *Volontà* e *Trasvalutazione*. Poi, che a von Seydlitz scriva di una economia interna tutta devoluta a uno scopo rivela che, ipotizzando una intenzione continua sino all'ultimo e da gran tempo avviata, il Nietzsche-Archiv non sognava; così come non sognava nemmeno vedendo negli opuscoli dell'ultimo periodo uno smembramento dell'opera maggiore, senza sosta rilanciata nell'idea *e perciò* lacerata nel suo fatto. Quando il 22 aprile 1890 Gast scrive a Overbeck "Fuchs e anche Naumann leggerebbero volentieri *Ecce homo* — quanto a me, *io* potrei esaminarlo di nuovo ai fini di una eventuale castrazione e pubblicazione", abbiamo tanti motivi per paventare le falsificazioni di un'opera che, per il suo carattere autobiografico, si espone più di altre alle manovre dei prossimi e dei congiunti; mentre scriveva questo, Gast, che conosceva tutte le opere di Nietzsche, stava fa-

[27] FWa, 45: "la morale dei signori, [...] come il linguaggio che indica tutto quanto è ben riuscito, la vita *ascendente*, la volontà di potenza quale principio di vita".

cendo una quasi-citazione, dato che tutti gli scritti dell'autunno torinese sono affollati da fantasmi di lacerazione (e la stessa identificazione finale con Dioniso Zagreo smembrato sulle rive del Po è indicativa) che suonano come obiettivazione del sentimento dominante di essere uomo postumo, ormai rimesso agli eredi, ma al tempo stesso di star già lacerando il suo lascito, castrando e smembrando, appunto, il WzM, col dividerlo in libri separati. La ricorrenza dell'idea di trasvalutazione nel *Crepuscolo degli idoli* (pp. 53, 54, 85, 161) non discende soltanto dal fatto che Nietzsche la concepisse come un antipasto, ma pure da questo, che l'*hors d'oeuvre* era tratto precisamente dall'opera. Anche ammesso poi che Nietzsche ipotizzasse una discontinuità tra *Volontà* e *Trasvalutazione*, questo non toglie che la trasvalutazione sia concettualmente l'esito della volontà e della forza, onde si ripresenta qui l'intima coappartenenza di volontà di potenza, trasvalutazione ed eterno ritorno che abbiamo registrato in tante opere precedenti;[28] vale poi la pena di ricordare che, non che riallacciarsi alla nozione di trasvalutazione, anche il concetto di volontà di potenza attraversa di parte in parte il *Crepuscolo degli idoli*? E in un senso che differenzia nettamente la volontà di potenza dalla volontà schopenhaueriana, accusando la novità e la costanza di un concetto che piuttosto si riallaccia alla origine laerziana dell'idea di trasvalutazione? Si tenga presente l'elogio dell'architettura, somma arte per Nietzsche (che vedeva nella Mole Antonelliana precisamente il simbolo della volontà di potenza), e arte infima per Schopenhauer (GD, 115); il culto del grande stile come contromovimento rispetto al brutto, che ha per effetto di deprimere nell'uomo "la sua volontà di potenza, il suo coraggio, la sua superbia"

[28] Cfr. GD, 161: "La *Nascita della tragedia* è stata la mia prima trasvalutazione di tutti i valori: così torno a collocarmi ancora una volta sul terreno in cui cresce il mio potere, il mio volere — io, l'ultimo discepolo del filosofo Dioniso, — io, il maestro dell'eterno ritorno". Dove Nietzsche per l'appunto legge l'intero suo cammino sotto il segno della trasvalutazione, che fa tutt'uno con il WzM: GD, 157: "Dal fiutare nei Greci 'anime belle' [...] fui preservato dallo psicologo che portavo in me. Io vidi il loro istinto più forte, la volontà di potenza".

(GD, 122); il fatto che, negando la volontà, Schopenhauer operasse anche lui una trasvalutazione inversa — anzi "la più grande falsificazione di moneta psicologica che, a eccezione del cristianesimo, si sia mai avuta nella storia" (GD, 122). Chi ci autorizza a ritenere che questo inno alla potenza sia compatibile con una abiura del concetto, e che l'eventuale rinuncia al progetto immediato non fosse per rilanciare la posta? E che le frasi che qui compaiono, precise a quelle di *Al di là del bene e del male*, della *Genealogia della morale* e, pour cause, di tanti frammenti raccolti nella compilazione di Elisabeth e di Gast, non sarebbero da sole bastate a segnare un certo destino di Nietzsche, con o senza la silloge del 1901 e 1906, con o senza parenti o eredi? GD, 137 (da confrontarsi con ZGM, 287): "Le istituzioni liberali cessano di essere liberali non appena si riesce a ottenerle [...] minano la volontà di potenza, sono il livellamento di montagne e valli che assume il rango di morale [...] con esse trionfa ogni volta l'animale da gregge".

Ma resta l'argomento del frego su *Trasvalutazione*. Per renderlo davvero probante, bisognerebbe anche dimostrare che i riferimenti alla volontà di potenza e alla trasvalutazione vengono tolti insieme al sottotitolo, ciò che è manifestamente impossibile, dato che tutta la logica dispiegata nella polemica anticristiana poggia per l'appunto sulla volontà di potenza.[29] Allora il frego indica piuttosto che la posta è rilanciata, e che anche l'*Anticristo*, come già il *Crepuscolo degli idoli*, serve da antipasto, *non* che l'idea è abbandonata. C'è una qualche ironia nel ridursi a dimostrare che Nietzsche ha parlato di volontà di potenza; qui

[29] AC, 168: "Che cos'è buono? — Tutto ciò che eleva il senso della potenza, la volontà di potenza"; 171: "La vita stessa è per me istinto di crescita, di durata, teso ad un'accumulazione di forze, alla *potenza*: dove manca la volontà di potenza, c'è decadimento"; "In realtà per gli dèi non esiste alcun'altra alternativa: *o* essi sono la volontà di potenza [cfr. il ragionamento sul Dio potente di Israele che orienta tutta la polemica contro il decadente Dio cristiano] — e finché resteranno tali saranno dèi del popolo — *oppure* invece l'inettitudine alla potenza — e allora saranno necessariamente *buoni*..." (da confrontare sistematicamente con JGB e ZGM).

vorremmo suggerire che ne ha parlato sino all'ultimo. Ha cancellato dal frontespizio dell'*Anticristo* la parola *Trasvalutazione*? Ma Trasvalutazione, se non è più la seconda parola del libro, ne resta il *dernier mot*. Ecco la chiusa: "Contiamo il *tempo* da quel *dies nefas* con cui ebbe inizio questa fatalità — dal *primo* giorno del cristianesimo! — *E perché non dal suo ultimo giorno? — Da oggi ?* — Trasvalutazione di tutti i valori!...". Questa frase fu censurata nella prima edizione (1895), ma poi ripristinata, perché il problema allora non era di fare un libro che garbasse ai nazisti, bensì di non dispiacere alla Chiesa.

Ci stiamo avvicinando alla fine. L'ultimo libro che Nietzsche avesse preparato per la stampa, sino alla correzione di parte delle bozze, non è l'*Anticristo*, ma *Ecce homo*. E qui siamo ben lungi da una rinuncia alla trasvalutazione. "*Trasvalutazione di tutti i valori*: questa è la mia formula per l'atto con cui l'umanità prende la decisione suprema su se stessa" (EH, 375). Sono soprattutto da osservare due elementi a vantaggio dell'ipotesi del differimento: 1. L'attività letteraria precedente viene letta sotto il segno della trasvalutazione, in quell'autointerpretazione dove effettivamente l'intentio auctoris prende forma espressiva che è il capitolo "perché scrivo così buoni libri".[30] 2. La *Trasvalutazione* non è solo ciò in vista di cui Nietzsche ricostruisce — in un'opera di cui invierà le ultime aggiunte e correzioni il 29 dicembre — la sua intera attività, ma è ancora, all'evidenza, un compito, qualcosa che Nietzsche vede ancora davanti a sé alla fine del 1888. Per questo cancella il sottotitolo dell'*Anticristo*. Come intendere altrimenti i riferimenti che seguono? Il primo è un riconoscimento della grandezza dell'impresa, che giustifica la lunga preparazione e il rinvio: "Forse per il compito di una *trasvalutazione di tutti i valori* erano necessari poteri maggiori di quelli che mai si sono trovati in una stessa per-

[30] EH, 340 (su *Aurora*): "*Dove cercherà* il suo autore quel nuovo mattino [...] In una *Trasvalutazione di tutti i valori*"; EH, 363 (su ZGM): "Tre decisive dissertazioni preliminari di uno psicologo in vista di una trasvalutazione di tutti i valori".

sona".[31] Si obietterà che altrove, nella prefazione al *Crepuscolo degli idoli* e nei paragrafi ad esso relativi in *Ecce homo*, Nietzsche parla di una *Trasvalutazione* compiuta; ma chiediamoci anche: se la *Trasvalutazione* fosse stata solo l'opuscolo anticristiano, perché aspettare due anni a pubblicarla? Il clima di autoesaltazione di *Ecce homo* non suggeriva piuttosto di dare per compiuta l'opera, riservandosi di lavorarci indi innanzi, e di far decadere l'*Anticristo* allo stato di pezzo smembrato? Perché non solo nelle lettere, ma proprio in *Ecce homo*, Nietzsche parla dei *due* anni che sarebbero passati di lì all'uscita della *Trasvalutazione*. EH, 337: " 'L'uomo morale non è più vicino al mondo intelligibile dell'uomo fisico — *perché* il mondo intelligibile non esiste...' Questa proposizione, temprata e affilata sotto i colpi di martello della conoscenza storica[32] (*lisez*: *trasvalutazione di tutti i valori*) potrà forse un giorno, in un qualche futuro — 1890! — servire come l'accetta che reciderà alla radice il 'bisogno metafisico' degli uomini"; EH, 374: "E così, circa due anni prima del fulmine distruttore della *Trasvalutazione* che metterà la terra in convulsioni, ho mandato per il mondo il 'Caso Wagner' " (nato, lo si ricorderà, come diversivo dopo lo sforzo della primavera 1888 per venire a capo dello *Hauptwerk*).

Qui i lembi della cronologia si inflettono. Almeno da *Al di là del bene e del male*, e sino all'*Anticristo*, tutto non

---

[31] EH, 303. Da confrontarsi, per l'equivalenza Trasvalutazione = WzM, a EH, 323 (sulla *Nascita della tragedia*, che del resto già in GD era vista come prima forma della Trasvalutazione): "Si può tranquillamente sostituire il mio nome o la parola 'Zarathustra' dove il testo porta il nome di Wagner [...] Anche nella psicologia, tutti i tratti decisivi della mia natura sono sostituiti a quelli di Wagner — l'accostamento delle forze più luminose e fatali, la volontà di potenza, quale nessun uomo ha mai posseduto". Cfr. pure EH, 273, poco dopo l'inizio e il passo enigmatico *come mio padre sono già morto come mia madre vivo ancora e invecchio*, in cui si depone tutto il mistero dell'eredità: "forse a me solo è possibile una 'trasvalutazione dei valori' ".

[32] Janz, II, 578: "Nietzsche aveva progettato la sua 'opera sistematica fondamentale' come un lavoro di metodo storico-critico, come aveva appreso dal suo maestro di filologia Ritschl". Il riapparire della filologia in ZGM corrobora la tesi dello smembramento; e si ponga a mente tutto il lavoro di periodizzazione e di erudizione nei postumi 1885 ss. o, se vogliamo, nel WzM.

è stato che preparazione per questo atto ancora lontano. A crollo avvenuto, il 21.2.89, Naumann scrive a Overbeck: "Quando il professor Nietzsche è stato da me l'ultima volta [maggio 1886; JGB esce il 21 luglio] lo pregai di scrivere, prima della sua *Trasvalutazione* [che anche per Naumann, in data non sospetta, è sinonimo di WzM] qualche breve opuscolo da smerciare a poco prezzo, dove avrebbe dovuto rinviare di continuo alla sua opera principale; egli accolse subito quest'idea e me ne assicurò la realizzazione". È questa davvero solo una leggenda dell'Archivio? È una bugia di Elisabeth l'ipotesi che il libro del 1886 traesse materia dall'opera principale? Tornando alle ultime correzioni di *Ecce homo*, nella cronologia si avvicina il momento in cui, ai primi di gennaio, Nietzsche verrà preso dal suo amico Overbeck, e trasportato a Basilea, nella clinica universitaria dove sarà affidato alle cure di uno psichiatra dal nome ironico o profetico di professor Wille. Nei primissimi giorni di gennaio, mentre cancella il sottotitolo dell'*Anticristo* e progetta la grande politica contro gli Hohenzollern, verga degli appunti che Montinari è incline a considerare come ulteriori aggiunte a *Ecce homo*. Sono accolti tra i postumi del periodo (VIII3 : 25 [6]) "Trasvalutazione di tut[ti i valori], questa è la mia formula per un atto di suprema riflessione dell'umanità su se stessa"; 25 [11]: "Un'ultima parola. D'ora in poi avrò bisogno di mani innumerevoli che mi aiutino — mani immortali! —, la *Trasvalutazione* dovrà uscire in due lingue. Si farà bene a fondare dappertutto associazioni, per darmi in mano al momento giusto alcuni milioni di seguaci. Ci tengo ad avere dalla mia parte prima di tutto gli ufficiali e i banchieri ebrei: tutti e due rappresentano la *volontà di potenza*".

DICERIE INTORNO AL CROLLO

1889

Il 4 gennaio (data del timbro postale), Burckhardt riceve da Torino un biglietto che lo persuade della follia del-

l'antico collega. Di due giorni dopo è la bellissima lettera in cui Nietzsche, ancora rivolgendosi allo storico di Basilea, notifica di essere tutti i nomi della storia. Alcuni dei destinatari di questa corrispondenza in parte inevasa (amici, colleghi, Cosima Wagner, ma anche Crispi, o Ruggero Bonghi) risposero, per esempio Strindberg, o Gast, che non sembra accorgersi dello stato dell'amico. Altri, a cominciare da Burckhardt, trassero le conseguenze pratiche. Dopo aver ricevuto la lettera del 4, la mattina del 7 va da Overbeck, che nel frattempo si è visto recapitare un biglietto firmato Dioniso in cui l'amico dichiara la propria solvibilità finanziaria e manifesta l'intenzione di far fucilare tutti gli antisemiti. Sentito il parere del Wille, Overbeck parte alla sera del 7 per Torino, dove arriva il pomeriggio del giorno dopo, per ripartirne il 9, aiutato da un "uomo ebreo" (di cui si è ragionato parecchio, ciò che la dice lunga sui fantasmi che avvolgono il crollo), e il 10 Nietzsche è ricoverato nella clinica Friedmatt di Basilea donde ripartirà il 17, insieme alla madre, alla volta del manicomio di Jena.

Non sappiamo se, allora o più tardi (ma dopo un breve miglioramento la follia si trasformerà in demenza), gli amici gli chiesero della *Trasvalutazione*; a maggior ragione ignoriamo la risposta di Nietzsche, ammesso che ce ne sia mai stata una. In queste condizioni, l'ultima parte dell'opera di Nietzsche è costituita dai biglietti della follia, coi quali si rivolge ai prossimi e ai grandi del suo tempo per attuare la grande politica (guerra alla casa di Hohenzollern, dissuasione di Crispi dall'alleanza con la Germania, risoluzione, grazie ai buoni uffici di un redattore della "Revue des deux mondes", della questione dell'Alsazia-Lorena). È lo spirito della lettera a Burckhardt del 6 gennaio (ma vedasi già l'ascendenza da Alessandro e da Cesare in *Ecce homo*), cui si aggiungono la dichiarazione a Cosima Wagner (Arianna), e l'alternarsi delle firme "Dioniso" e "Il Crocifisso" in cui Nietzsche si intende come un redentore, in una alternanza che segna meno l'unione tra i pastori d'Arcadia e i pescatori di Tiberiade che non l'affiorare di fantasmi profondi, di immaginazioni sacrificali e di reminiscenze filologiche (*Soter* era anche l'appellati-

vo di Dioniso nei culti misterici). La scrittura è larga e irregolare. Fa ancora parte dell'opera? Elisabeth, nel *Leben*, parla di fogli scritti per l'appunto con grafia larga, in cui Nietzsche si rappresenta come Dioniso Zagreo e manifesta propositi aggressivi nei confronti dei suoi amici e parenti (carte che lei avrebbe distrutto per non urtare la sensibilità del fratello, nel caso si fosse ripreso dalla crisi). Qui l'argomento della follia interviene in extremis, per togliere validità ad accuse brucianti. In altri casi si fa risalire il crollo agli ultimi mesi e, in sostanza, a tutte le opere del 1888, secondo l'ipotesi di Podach, che toglie validità alle estreme decisioni, ossia anche all'abbandono della *Trasvalutazione*. Nelle ricostruzioni mediche della follia di Nietzsche, l'ombra finale si proietta molto indietro e in sostanza su tutta l'opera, come anzitutto nel libro di Max Nordau, *Entartung*, consacrato alle malattie degli uomini di genio, secondo cui non i biglietti torinesi o gli scritti del 1888, ma ogni libro di Nietzsche sarebbe stato composto per intervalla insaniae, tra un soggiorno e l'altro in manicomio: "Leggendo di seguito le opere di Nietzsche si ottiene l'impressione — dalla prima all'ultima pagina — di udire un pazzo furioso".[33] Ora, se Nietzsche importa per la filosofia, e sino all'ultimo, è proprio perché l'aristocratismo sanguinario, la megalomania autobiografica, la maledizione del cristianesimo e la farsa antiwagneriana non sono semplicemente fuori della filosofia; non sono — come sostiene lo Janz (III, 58) — scritti postfilosofici, ma, in un modo difficile, *ancora* pensiero. Riconosciamo qui, prima del nazismo e di tutti gli altri mali, la prima ombra che sin da subito lambisce la volontà di potenza. Nel 1902 uscirà un libro del dottor Möbius

[33] *Degenerazione*; trad. it. di G. Oberosler, Milano, Dumolard, 1893-94, p. 51. *Hypocrite lecteur, mon semblable, mon frère*: Nordau, nel 1883, aveva pubblicato un libro (*Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit*, trad. it. *Le menzogne convenzionali della nostra civiltà*, Milano, Barion, 1923) che è un esame del nichilismo europeo in tutto conforme alle analisi che indi innanzi avrebbe condotto Nietzsche: critica della noluntas schopenhaueriana, della morale sessuale borghese, della sublimazione degli istinti aggressivi attraverso *menzogne convenzionali*, crisi dei fondamenti e risolversi dell'essere nel divenire, carattere composito dell'io, fenomeni degenerativi nei più deboli (tabagismo, alcolismo, droghe) ecc.

sulla follia di Nietzsche (*Über das Pathologische bei Nietzsche*, Wiesbaden, J.F. Bergmann), che si conclude esortando i lettori a guardarsi da quel malato di mente. Nietzsche, per Möbius concorde con Nordau, non è mai stato sano; le lettere esaltate, dunque non più filosofiche ecc., attestano una follia patente, e bastano a invalidare almeno le ultime cose; le opere precedenti, però, e sin dai juvenilia, sono attraversate dal sospetto di una demenza latente, che le rende in complesso irricevibili, o che almeno autorizza il sarcasmo e il tono di superiorità rispetto al pensatore e al suo ambiente. La follia di Nietzsche non è mai stata un semplice dato nosografico; e se gli antichi ebbero dei buoni motivi per mettere il poema lucreziano sul conto della pazzia, così i moderni avranno delle ragioni non solo scientifiche per spiare il momento del crollo e per proiettarne l'alone su tutto il resto del pensiero nietzscheano.

Il 19 gennaio 1889 Fino, il padrone di casa torinese, spedisce un baule di 116 chili contenente gli effetti personali, i libri e i manoscritti di Nietzsche. Inutilmente vi si cercheranno gli altri libri del WzM — qui come altrove, nella cartella dimenticata da Nietzsche a Nizza, e ritrovata nel 1895, nei materiali provenienti da Sils, e in quelli recuperati a Genova da Gustav Naumann nel 1894. Ma si noti questo. Tutti — Gast, Overbeck, Naumann — e non solo la sorella che per il momento è ben lontana da simili preoccupazioni, si aspettano di trovare da qualche parte gli altri libri della *Trasvalutazione*, e solo a poco a poco l'attesa si trasforma in delusione, tanto più stressante perché il pubblico non meno che gli amici contava sull'opera sistematica da gran tempo annunciata.[34] Anche

[34] Cfr. le lettere riportate da Janz in appendice al vol. III della sua biografia. Naumann a Overbeck, 14.1.89, in riferimento agli scritti del 1888: "Tutti questi scritti dovevano precedere l'opera principale della sua vita, la *Trasvalutazione di tutti i valori*"; Gast a Overbeck, 22.1.89: "Ho letto e preso con me il manoscritto di *Ecce homo*. In verità una prefazione incendiaria alla Trasvalutazione!"; 25.1.89: "In *Ecce homo* la *Trasv. di tutti i v.* viene presentata come finita, solo io temo che ciò si riferisca soltanto all'ambito concettuale e non anche alla forma letteraria"; Naumann a Overbeck, 13.2.89: "Sarebbe mio più caro desiderio che le pubblicazioni col tempo fruttassero tanto da permetterci

Elisabeth, quando finalmente, dal 1892, prende a occuparsi del lascito del fratello, è talmente persuasa della storia del manoscritto mancante che ne inseguirà a lungo le tracce, prestando fede, ad esempio, alla diceria secondo cui la fenice letteraria sarebbe stata venduta ad altissimo prezzo a un certo numero di amatori, tra cui la moglie del poeta Richard Dehmel.[35]

Subito dopo il crollo si era posto il problema della gestione del lascito letterario nietzscheano, anche perché Naumann doveva far fronte alle richieste dei lettori e contava di far fruttare il *kairòs* editoriale di Nietzsche, che incominciava a maturare proprio allora. In febbraio, contro il parere di Overbeck e di Gast, Naumann pubblica il *Nietzsche contra Wagner* (che Nietzsche aveva preparato in dicembre antologizzando scritti precedenti, per mostrare quanto poco repentino fosse stato il suo cambiamento nei confronti di Wagner), non nelle 50 copie che Overbeck aveva suggerito di fare, per assicurare al testo una circolazione tra gli amici, ma in 100 copie. Adesso Naumann considera già Overbeck curatore del lascito di Nietzsche (con sollievo di Rohde, cfr. la sua lettera del 24 gennaio 1889: "Davvero lei vuole curare i cosiddetti postumi? Il solo pensiero mi fa orrore"). Però non Overbeck — presto emarginato —, ma Rohde avrà qualche parte nella gestione dei postumi, pianificando con Elisabeth l'edizione delle opere nel 1894; e questo avallo sarà fatto

---

di non lasciar cadere almeno la *Trasvalutazione*. Ho già chiesto diverse volte notizie di questo manoscritto, ma finora non ho ricevuto risposta"; 1.3.89: "purtroppo dalle sue notizie ho dovuto raccogliere che la *Trasvalutazione* non è progredita fino a quel punto che mi era lecito supporre in base a parecchie dichiarazioni del signor Professor Nietzsche, e me ne dolgo di tutto cuore nell'interesse del completamento per così dire a tutto tondo dell'attività letteraria del professore stesso. Proprio quest'opera da circa un anno e mezzo continua ad essere richiesta sul mercato letterario"; il 24.5.89 notificherà allo stesso che tutta la fitta corrispondenza dei lettori si riferisce senza eccezione a *Ecce homo* e alla *Trasvalutazione*. Vale infine la pena di notare che tutti i corrispondenti, qui, non fanno alcuna differenza tra WzM e *Umwerthung*?

[35] Così H.F. Peters, *Zarathustra's Sister*, New York, Crown Publishers, 1977. Ernst Horneffer (*Nietzsches letztes Schaffen*, Jena, Diederichs, 1907) dice però che fingeva soltanto di crederci.

valere da lei dopo la morte dell'antichista (1898), per convalidare le decisioni prese. In marzo-aprile Overbeck, come si è detto, prepara una copia dell'*Anticristo*, e Gast di *Ecce homo*,[36] mentre entrambi cercano di impedire altre pubblicazioni, persuasi che nulla potrebbe nuocere al comune amico più della pubblicità, e paventando, con ragionevole scrupolo, l'intervento della censura. Incominciano così le manipolazioni a fin di bene: *Nietzsche contra Wagner* non deve uscire, esorbitando dalle ultime volontà dell'autore,[37] ma Gast e Overbeck stimano necessario salvare i versi di *Sulla povertà di chi è più ricco*, che chiudevano il pamphlet, e decidono di accorparli ai *Ditirambi di Dioniso*. Elisabeth è intanto fuori portata, impelagata nelle sciagure della colonia "Nuova Germania" fondata in Paraguay dal Förster, e che culminano col suicidio di quest'ultimo il 3 giugno 1889.

1890

Il 13 maggio Nietzsche ritorna a Naumburg, nella casa materna. Da questo momento il suo stato non farà che peggiorare, dopo le pochissime speranze concesse inizialmente. Il 16 dicembre anche Elisabeth torna a casa, ma si impegna, sino alla nuova partenza per l'America (2 giugno 1892), meno nella edizione delle opere del fratello che nella riabilitazione dell'operato del marito e nella ricerca inutile di fondi per scongiurare la bancarotta paraguayana.

1891

Elisabeth pubblica *La colonia 'Nuova Germania' di Bernhard Förster in Paraguay*, in risposta alle accuse di Julius Klingbeil *Rivelazioni sulla colonia 'Nuova Germania' del*

---

[36] "Ciò che entrambi cercavano senza risultato era la *Trasvalutazione di tutti i valori*, che Nietzsche aveva preannunciato con tanta persistenza" (Janz III, 76).

[37] Cartolina a Naumann del 1° gennaio 1889: "Gli avvenimenti hanno totalmente superato il piccolo scritto *Nietzsche contra Wagner*: mi spedisca immediatamente la poesia che lo conclude, come anche l'ultima poesia che ho spedito: '*Gloria e eternità*'. Avanti *Ecce*!".

dottor Bernhard Förster in Paraguay, 1889. Il 13 aprile è a Lipsia, dal Naumann, a ridiscutere la questione dei diritti; tra l'estate e l'autunno escono due ristampe di *Al di là del bene e del male*, della *Genealogia della morale* e del *Caso Wagner*.

1892

Tra il 4 e il 6 febbraio Gast è a Naumburg su invito di Elisabeth, che gli aveva notificato (17 gennaio) l'indispensabilità del suo apporto per l'edizione. Grazie alla mediazione di Gast, Elisabeth sigla il 9 febbraio un contratto con Naumann (il suo interlocutore è il nipote di Costantin Georg, Gustav, anche personalmente interessato alla filosofia di Nietzsche); in base a esso, Naumann si impegna a divenire l'editore di tutte le opere, rilevando le precedenti presso il Fritsch. Siamo alle origini della Gross-Oktav, gestita al momento da Gast. A Pasqua era uscita la parte IV dello *Zarathustra*, che viene bloccata per riapparire in autunno insieme alle altre tre in un volume unico, con ampia prefazione gastiana; seguono le quattro *Considerazioni inattuali*, integrate dai passi di *Ecce homo* che le riguardano (si tratta dunque di una ulteriore parziale pubblicazione di un inedito, che sarà poi saccheggiato da Elisabeth nella sua biografia del fratello); nel 1893 usciranno *Umano troppo umano*, *Aurora*, *Al di là del bene e del male* e la *Genealogia della morale*, con prefazioni di Gast. In ottobre, Overbeck gli manda le copie di lavoro di Nietzsche.

LA SORELLA-PARAFULMINE

1893

Ai primi di settembre del 1893, liquidate le questioni paraguayane, Elisabeth torna a Naumburg; il 19 settembre incontra a Lipsia Peter Gast, e lo allontana dalla gestione delle opere del fratello. Incomincia qui una egemonia durata sino alla morte di Elisabeth, nel 1935.

Più di quarant'anni di ininterrotto anche se non incontrastato dominio bastano a gettare sulle spalle di chiunque responsabilità onerose, specie se questi anni vanno dall'età di Guglielmo II a quella di Hitler. Proprio per questo si è innescato, di là dalle oggettive colpe di Elisabeth, il meccanismo della donna-parafulmine che attira su di sé l'aggressività suscitata dall'uomo cui sta a fianco, diagnosticato da Nietzsche (che pensava forse a Cosima Wagner) nell'aforisma 430 di *Umano troppo umano*. Ci sarà molto presto la gelosia delle famiglie più o meno rissose e rivali, quella dei parenti carnali e quella dei parenti spirituali, colleghi di un tempo o futuri esegeti, in lotta tutti contro tutti secondo una contrapposizione che già si delinea non solo fra ammiratori e detrattori ma, all'interno dei primi, fra il circolo di Basilea, che raccoglie intorno a Overbeck gli ex colleghi e gli amici degli anni universitari, e quello di Weimar, dominato da Elisabeth. Quando contrappone il Nietzsche eroico-mitico edificato da Weimar a quello indagato criticamente a Basilea, David Marc Hoffmann, nella sua altrimenti preziosa storia dell'Archivio (*Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, Berlin-New York, de Gruyter, 1991, pp. 94-95), compie una scelta di campo poggiante su un giudizio di valore. Ora il problema sarebbe soltanto di sapere se davvero il Nietzsche eroico è una pura invenzione di Elisabeth o se questa autocomprensione così grave non sia già in lui, di modo che il giudizio antiweimariano non sarebbe che il parafulmine di un giudizio in sostanza antinietzscheano — o almeno il tentativo di obiettivare in Elisabeth ciò che non si riesce a sopportare nel fratello. (Altri interpreti, come Hofmiller e Podach, seguiranno il cammino inverso e, partendo dall'esecrazione della sorella, finiranno per detestare anche Nietzsche.) Bisogna però notare che quando, il 25 e 26 settembre 1892, D'Annunzio (copiando, da fonte francese, un saggio apparso in aprile sulla "Revue Blanche") pubblica sul "Mattino" *La bestia elettiva*, demotizzando l'aristocratismo di Nietzsche, la sorella maledetta è fuori portata, in Paraguay. Oppure che Julius Langbehn, autore nel 1890 (cioè sempre con Elisabeth lontana dalla Germania) di un *Rembrandt als Erzieher*, in cui si propugnava una rivoluzione conservatrice tedesco-ellenica (il libro ven-

derà in un anno 66.000 copie), si poteva rifare allo *Schopenhauer als Erzieher* di Nietzsche. Tutto questo non attenua le responsabilità di Elisabeth, ma inibisce i processi sommari.

I dati relativi all'intelligenza e all'indole sono controversi. Nietzsche, lo si è visto, considerò in extremis lei e la madre due canaglie; Burckhardt, secondo una testimonianza di Overbeck forse sospetta, si era rifiutato di riceverla a Basilea, ritenendola una imbecille (Hoffmann, 24); tale è in sostanza anche il giudizio di Rudolf Steiner (Janz, III, 166-167), collaboratore dell'Archivio Nietzsche, e per qualche tempo suo ripetitore di filosofia. Il parere di Steiner è importante anche perché, oltre a chiarire quali fossero, a suo modo di vedere, i limiti delle falsificazioni, illustra un dato che spesso commuove nei parenti dei grandi; come nel caso dell'aristocratismo, Elisabeth, incapace di "deformare *intenzionalmente* i fatti, o di fare *coscientemente* delle affermazioni false", credula in se stessa, non offrirebbe che la versione degradata della mitologia fraterna; e quando Nietzsche, vicino al crollo, crederà che le fruttivendole gli porgano i grappoli migliori, tornerà a somigliarle. D'altra parte, fu in relazione con Gide, Thomas Mann e Simmel; e, per quella che fu certo una vera prova di debolezza, ci fu chi propose per tre volte al Nobel la *falsaria inconscia* (e palesemente identificatasi col fratello in un potentissimo lavoro del lutto). È importante appurare il livello di intelligenza della persona da cui dipese tanto nelle edizioni di Nietzsche, ma è interessante notare che, appoggiandosi alle insinuazioni di Gast estromesso dall'edizione, si sono fatte anche delle indagini sulla sua moralità, rimproverandole il penchant per curatori giovani e scapoli. Queste note caratteristiche hanno tuttavia poca importanza (di là dal procurare l'idea di un clima, che non è tanto quello che ha visto il sorgere dell'Archivio Nietzsche e delle sue prime edizioni, quanto piuttosto quello in cui si è formato il giudizio, specie postbellico, sull'una e l'altra cosa). Il problema è un altro: che cosa ha fatto veramente Elisabeth, per attirarsi l'accusa dominante, e canonizzata in una teologia negativa, di falsaria, nazista e antisemita?

Per quanto riguarda i falsi veri o presunti, bisogna stabilire che cosa sia stata l'attività editoriale di Elisabeth, che del resto non fu un esercizio isolato, ma nacque da negoziazioni con un ambiente complesso come quello dell'Archivio, e con una dimensione di pubblicità immanente a ogni atto editoriale. Montinari notificò, a più riprese, che nel dopoguerra non si scoprì nulla che non si sapesse dall'inizio del secolo, ossia dall'epoca delle prime polemiche, durissime, seguite all'edizione del WzM. Qui non si tratta dunque di dire alcunché di nuovo, ma semplicemente di rettificare una immagine, quella della parente abusiva che figura nel corteggio dei pensatori maledetti, il cui precipitato incongruo sarebbe l'idea che Heidegger, nel commentare il WzM e nel fare di Nietzsche l'ultimo grande filosofo dopo Hegel, avrebbe canonizzato i pensieri filosofici di Elisabeth, ossia della imbecille che Burckhardt non volle ricevere.

Ecco allora che cosa hanno sempre saputo in molti, i redattori dell'Archivio e i loro nemici, e che parve invece riemergere di tempo in tempo come una apocalisse. 1. Elisabeth e Gast nel 1906, estendendo la compilazione di Gast e Ernst e August Horneffer del 1901, hanno ordinato in modo tematico, appoggiandosi al piano abbozzato da Nietzsche nel marzo 1887, ai 372 frammenti numerati dell'autunno di quell'anno e alla rubrica relativa, ma spaziando dal 1883 al 1888, ciò che in buona regola filologica avrebbe dovuto essere disposto cronologicamente. Non si trattò di una decisione incontrastata, e sin dall'inizio ci furono discussioni nell'Archivio e fuori, baruffe pubbliche e universalmente note. Fu inoltre un patto più o meno scellerato stretto tra due, Gast ed Elisabeth, che non si amavano, gelosi dell'amico e fratello, rivali sul lascito, dalla cui gestione il musicista era stato allontanato in malo modo per sei anni; si può ragionevolmente pensare che dei falsi ideologici si potessero orchestrare in una circostanza del genere? Tornando al WzM, si osservi però che la classificazione arbitraria non escludeva l'edizione di altri frammenti nei voll. XIII e XIV (1903 e 1904, dunque prima di WzM2) della Gross-Oktav relativi al "periodo della trasvalutazione" (1882/83-88); che in ogni edizione del WzM, con punte in Weiss e in Würzbach, vennero pubblicati

altri piani; e che nel 1901, nella pagina a destra del frontespizio, si poteva leggere: "Nachgelassene Werke / Der Wille zur Macht / Versuch einer Umwerthung aller Werthe / (Studien und Fragmente) / von / Friedrich Nietzsche". Studi e frammenti, dunque, non opere definitive. Questa è stata la scelta decisiva, dettata dai motivi più diversi, fossero l'interesse venale, l'esigenza di rispondere alle attese del pubblico, il (presunto) pregiudizio del sistema o altro. Tutto il resto, come nella settima proposizione della "legge contro il cristianesimo", "segue da ciò". Ossia: 2. La decisione di accorpare frammenti di epoche diverse. Il terminus a quo, l'anno 1883, non è del resto privo di motivi, visto che il progetto di un'opera teoretica accompagna e segue la stesura dello *Zarathustra*. 3. Quella di comporre con frammenti diversi (e in rari casi con materiale allotrio ma comunque di Nietzsche, come avantesti di altre opere) uno pseudoaforisma o, inversamente, di frammentare un testo continuo per cavarne più "aforismi". 4. Quella di sostenere (in un complicato rapporto con il pregiudizio del sistema) che il WzM, capo d'opera sistematico, sarebbe stato però composto non di testi continui di cui ci restano abbozzi preparatori, ma per l'appunto di aforismi, secondo il modello rifiutato o superato già nella *Genealogia della morale*, e che riappare parzialmente nelle opere del 1888. 5. La scelta di cassare dei frammenti, per esempio dalla lista dei 372, che risultassero incompleti, o ripetitivi, o "poco filosofici", ossia contrastanti con l'autoconclusività dell'aforisma o con la pretesa di un piano organico.

Questo è il punto più importante in ordine alla questione dei falsi. Si tratta prima di tutto di distinguere tra l'attività di Elisabeth come editrice del WzM col suo nemico Gast, e il suo operato in qualità di biografa del fratello, di editrice di lettere e di direttrice dell'Archivio. Abbiamo più di un motivo per denunciare le alterazioni e i falsi nelle lettere, le ricostruzioni interessate in sede biografica, la gestione allegra o dispotica dell'Archivio. Ma questo, pur provvedendo un contesto che non deve essere trascurato, anche perché proprio da esso trae origine il pregiudizio dei falsi nel WzM, non investe ancora la questione del testo del 1906. In quest'ultimo settore dell'attività di

Elisabeth, la vulgata più ingenua, quella che la vorrebbe autrice dello Hauptprosawerk, si immagina una sorella maledetta intenta a aggiungere inni antisemiti o protonazisti al discorso del fratello che viene consegnato inerme a una tradizione infamante; e questa leggenda, oggi ripresa in grande stile da Ben McIntyre,[38] fa il paio con l'altra, che vuole Fritz, il fratello di Heidegger, come l'autore di *Sein und Zeit*, di cui fu il dattilografo. Ma un'altra vulgata, un poco più avvertita, stima invece che, pur non avendo aggiunto, Elisabeth potrebbe benissimo avere falsificato per omissione; e del resto se ne sono trovati degli esempi, nell'elezione della versione primitiva del terzo paragrafo del primo capitolo di *Ecce homo*, nella scelta della versione precedente del sottotitolo dell'*Anticristo* ("tentativo di critica del cristianesimo") invece della "definitiva" ("maledizione del cristianesimo") ecc.

Ora certo noi non abbiamo alcuno strumento per sapere con quali criteri, nel pelago del *Nachlass* 1883 ss., Elisabeth abbia scelto certi frammenti e non altri — non più di quanti ne avesse lei per decifrare o cifrare le intenzioni del fratello. Ma per quanto riguarda l'opera, una volta che si sia chiarito che mai Elisabeth sostenne che proprio quello fosse il WzM del fratello, e che anzi reclamò legalmente i diritti della compilazione, bisognerà mettere le carte in tavola. Di WzM, infatti, ce ne sono stati parecchi, anche a prescindere dai 372 frammenti del 1887 epitomati in anni assai recenti in un'edizione scolastica (Giorgio Brianese, *La "volontà di potenza" di Nietzsche e il problema filosofico del superuomo*, Torino, Paravia, 1989), e diventati 417 in quella del Rey (Friedrich W. Nietzsche, *La volontà di poten-*

---

[38] *Forgotten Fatherland*, London, McMillan, 1992. McIntyre non nasconde però di essere un dilettante. Non così il filosofo Walter Kaufmann (*Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1950), per il quale Elisabeth avrebbe ordinato il WzM aggiungendovi "something new" (p. 5); o il filologo e germanista Richard Roos (*Règles pour une lecture philologique de Nietzsche*, in AA.VV., *Nietzsche aujourd'hui?*, Paris, Union générale d'édition, 1973, vol. II): "On savait depuis longtemps qu'il y avait eu des suppressions, altérations et falsifications sans nombre et qu'aux erreurs de lecture inévitables étaient venues s'ajouter des manipulations qui avaient deux buts principaux: d'une part 'fabriquer' des volumes lisibles et commercialement rentables, d'autre part *accomoder la prétendue Volonté de puissance à l'image nationaliste et raciste qu'Elisabeth voulait imposer de son frère*" (p. 287, corsivi miei).

za, scritti postumi per un progetto, a cura di Jean-Michel Rey, trad. di G. Raio, Roma, Newton Compton, 1984); restando all'anteguerra troviamo i 483 frammenti del 1901, i 1067 del 1906, integrati in apparato nell'edizione Weiss del 1911, dove diventano 1079; ma anche i 696 dell'edizione di guerra del 1917, i 491 della scelta che, *nomen omen*, Messer procurò nel 1930, e poi i 2397 della silloge del Würzbach nel 1940. Davvero qualcuno poté mai credere che quest'opera-fisarmonica fosse alcunché di definitivo? Mentre tutti i giornali grondavano delle polemiche intorno all'Archivio? Ammettiamo pure che qualcuno ci abbia creduto, per strano che possa sembrare, e però riconosciamo che qui la colpa sta anche in chi legge, male o troppo poco.

Ora, ogni lettore che si accosti al WzM conoscendone la leggenda (che è per lo più tutto ciò che se ne sa, la precedente e unica traduzione integrale, non più ristampata, risalendo al 1927, mentre in Germania si ha l'edizione Baeumler, corrente ed economica, in Francia quelle Bianquis e Albert, quest'ultima recentissimamente ristampata nel "Livre de Poche", in Inghilterra, oltre alla vecchia di Oscar Levy, quella Kaufmann-Hollingdale del 1968) non può che meravigliarsi nel vedere i tedeschi trattati da teste di paglia e gli antisemiti da falliti, o nel leggere gli elogi di Heine e di Mendelssohn. Dunque Elisabeth, oltre che non avere aggiunto nulla di suo (e vedremo come nel suo non rientri necessariamente l'antisemitismo), nemmeno ha censurato delle affermazioni che potessero spiacere a Hitler (che nel 1906 aveva 17 anni). Non lo ha fatto e nemmeno avrebbe potuto farlo, visto che sono tesi note di Nietzsche, ricorrenti nei suoi testi sin dalle accuse contro lo Stato nelle conferenze sull'avvenire delle scuole ; così come non ha aggiunto delle frasi aggressive o aristocratico-sanguinarie, ancora per l'ottimo motivo che queste idee si trovano in Nietzsche entro un arco cronologico che proprio dalle conferenze di Basilea si porta sino alla *Genealogia della morale* e di lì all'ultimissimo periodo.

Ma allora che cosa ha fatto Elisabeth? Vorremmo limitarci a un esempio in extenso, ricordando che con la tavola di concordanze con l'edizione Colli-Montinari (qui in appendice) la casistica potrà essere arricchita fino alla completezza. Prendiamo il frammento 10 [54], autunno

1887, Colli-Montinari VIII2. Il corrispondente "aforisma" 88 del WzM 1906 ne riporta fedelmente la prima parte. Gast, lo ha riconosciuto per primo Montinari, fu per ragioni oggettive il massimo decifratore della grafia di Nietzsche, di cui era stato per anni il copista; ha sbagliato in qualche occasione e in molte altre ha aiutato con le sue lezioni i decifratori successivi; in caso di incertezza, ha segnalato le varianti possibili. Ora però si trova che nell' "aforisma" 88 viene omessa l'ultima parte del frammento in questione, e che non è certo una inezia: "Valore delle *forme complesse*, del mosaico psichico e perfino della disordinata e trascurata economia dell'intelletto. Il *cristianesimo omeopatico*, quello dei curati di campagna protestanti. Il *protestantesimo immodesto*, quello dei *predicatori di corte e degli speculatori antisemiti*". I corsivi sui predicatori e gli speculatori sono miei. Dunque è facile sospettare quali motivi abbiano potuto indurre Gast ed Elisabeth alla soppressione di un brano che se la prende col cristianesimo, proprio quello dei curati di campagna come il padre di Elisabeth; che, più gravemente, mette sotto accusa i predicatori di corte, come Adolf Stöcker cui qui si allude (e che Nietzsche aveva preso a bersaglio nominandolo esplicitamente in lettere a Gast *che ci sono pervenute*); che, finalmente, crocifigge gli agitatori antisemiti, ossia Bernhard Förster. I sospetti si aggravano quando si trova che viene omesso per intero dalla silloge un frammento (10 [81]) di analogo tenore; e quando si osserva che l'allusione al predicatore di Guglielmo II viene cassata pure dall' "aforisma" 748 del WzM2, corrispondente al frammento 11 [235] di Colli-Montinari VIII2 (il brano saltato è quello che riporto in corsivo): "Un po' d'aria pura! Questo assurdo stato dell'Europa non deve durare più a lungo! C'è un qualunque pensiero dietro questo nazionalismo da animali cornuti? Che valore potrebbe avere oggi, mentre tutto accenna a interessi maggiori e comuni, aizzare questi sordidi sentimenti nazionali?... *E questo si chiama 'Stato cristiano'! E in vicinanza degli ambienti più alti sta la canaglia dei predicatori di corte!*... E il 'nuovo Reich' nuovamente fondato sul pensiero più abusato e spregevole, l'uguaglianza dei diritti e dei voti...". Consideriamo che: a) la frase finale è ciò che di Nietzsche si è censurato, non nella lette-

ra ma nello spirito, all'epoca della denazificazione; b) quanto resta, di là dal testo cassato, non è certo una frase innocua, prendendosela apertamente con le teste chiodate (lo stesso Nietzsche, in lettere a Gast, teme ritorsioni, e spera di cavarsela con un espediente che lui considera psicologico: mandare questi testi a Guglielmo e a Bismarck, i quali, da soldati, non avrebbero osato ritorsioni); c) il punto omesso non è antinazionalista, ma anticristiano. Ciò detto, il peccato di omissione resta. Ma a ben vedere neanche questo è vero. Si prenda il frammento 14 [45], primavera 1888, riportato per intero sia in WzM1, come n. 52, sia in WzM2, come n. 89: "Che cosa ha fatto lo spirito tedesco del cristianesimo! E se mi limito al protestantesimo, quanta birra c'è, anche, nel cristianesimo protestante! È ancora pensabile una forma di fede più stantia, poltrona e stravaccata di quella di un protestante tedesco medio?... Questo io lo chiamo un protestantesimo modesto! Un'omeopatia del cristianesimo, lo chiamo! Mi si rammenta che c'è oggi un protestantesimo *immodesto*, quello [i corsivi che seguono sono miei] *dei predicatori di Corte e degli speculatori antisemiti*; ma nessuno ha ancora sostenuto che un qualche 'spirito' aleggi su queste acque... È questa solo *una forma ancora più indecente di cristianesimo*, in nessun modo ancora una forma più intelligente...". L' 'aforisma' che si è appena letto segue immediatamente quello che vede espunta l'allusione ai predicatori e agli speculatori, in un contesto altrettanto duro che il presente, solo meno letterariamente risolto. Qui opera dunque il pregiudizio della completezza, ovvio in chiunque cerchi di scegliere e ordinare dei frammenti in forma tematica — e che dunque elegge la formulazione più conchiusa ed evita la ripetizione. Crediamo davvero che Nietzsche, se mai avesse voluto accogliere questi testi in un libro, ammesso che volesse farne qualcosa, avrebbe tenuto *tutti e quattro* i vitupeři di Stöcker e di Förster?

Ancora una chicca, per buon peso. Il frammento 10 [54] = pseudoaforisma 88 del WzM2 falsificato, rientra nella serie dell'autunno 1887, col numero 183. Questo spiega perché non tutti quei 372 testi furono accolti nel WzM, visto che dello stesso frammento ce n'era un altro più concluso, e difatti cronologicamente seriore, rispetto al qua-

le il 183 decadeva allo stato di abbozzo. Ora, si è detto che i 372 'aforismi' 1887 hanno avuto una storia speciale, e contano due edizioni in tempi recentissimi, Rey e Brianese; quest'ultimo scrive, introducendo la sua silloge, di aver omesso i frammenti incompleti, ripetitivi o non filosofici. Benché l'ultimo criterio risulti problematico, non abbiamo ragione di dubitare che le esclusioni dipendano da una di quelle ragioni. Comunque, il frammento 183 *non c'è*, dal 182 si salta al 184, con tutto che nessun altro dei 372 frammenti parla di predicatori di corte e di speculatori antisemiti. Non sembra però un buon motivo per ipotizzare nel Brianese una qualche inclinazione per gli uni o per gli altri, mentre si ammetterà che vedendo l'omissione, magari solo nell'edizione Colli-Montinari e senza riscontro possibile con l' 'aforisma' 89 di WzM il sospetto si aggrava verso la sorella maledetta.

Poi c'è la questione dell'antisemitismo. Si conosce la circostanza edipica in cui Elisabeth abbraccia il partito del Förster. È lei a raccontarlo nel terzo volume (1904) del *Leben*: la madre avversava il suo matrimonio come aveva avversato i progetti di Nietzsche con Lou. Nella specie, cercò di appoggiarsi al figlio contro la figlia, e in effetti è a partire dal 1883 che Nietzsche diventa iperbolicamente filosemita; poco importa a questo punto capire quali fossero i motivi di questo atteggiamento; importa invece notare che Elisabeth ascrive tutto il suo momento antisemita alla baruffa in famiglia, e alla volontà di rivalersi contro la madre e il fratello. Oltre a dare materia per una indagine che inclinerebbe piuttosto verso lo stile degli "psicologi inglesi" di cui è questione nella *Genealogia della morale* — quelli che trovano le ragioni delle persone nella loro partie honteuse — questo passaggio sembra da solo mettere in mora l'idea che Elisabeth abbia interpolato passi anti-, o cassato passi filosemiti nel WzM che uscirà nella sua forma 'definitiva' nel 1906. Inoltre il terzo volume della biografia ricorreva largamente ai postumi, preformando soluzioni di WzM2; se nel *Leben* aveva rievocato il filosemitismo fraterno, e le ragioni allotrie del proprio antisemitismo, a che pro falsificare dei testi in senso antisemita? Perché farlo e chi le avrebbe creduto? La Germa-

nia del 1906, infatti, non è quella delle leggi razziali. Se anche in cuor suo Elisabeth fosse stata antisemita (ma che cosa ne sappiamo? più gravemente: che importanza ha?), molte circostanze le consigliavano un partito d'altro genere; ed è forse qui, in un interesse legato alla sopravvivenza finanziaria dell'Archivio, che bisogna cercare il motivo della dichiarazione del 1904.

La profezia di Nietzsche che nei giorni del crollo sperava nell'aiuto dei banchieri ebrei si era realizzata. Quando nel 1895 Elisabeth comprò dalla madre e dallo zio Adalbert Oehler i diritti delle opere di Nietzsche impegnandosi a corrispondere loro, entro il febbraio 1896, 30.000 marchi, riuscì nel suo disegno proprio per una fideiussione coperta dal banchiere Robert von Mendelssohn (Janz, III, 195). Sono inoltre noti (attraverso la biografia di Peters) i plurimi e ingentissimi finanziamenti all'Archivio e direttamente a Elisabeth da parte dell'ebreo svedese Ernst Thiel, che tradusse nella sua lingua alcune opere di Nietzsche, di cui era fervido ammiratore tanto quanto era amico di Elisabeth (al punto che impose come terzo nome alla figlia proprio quello di Elisabeth). Bisognerà ancora ricordare che tra i massimi diffusori delle idee di Nietzsche in Francia era Daniel Halévy? O che il responsabile dell'edizione inglese delle opere di Nietzsche, primo traduttore del WzM, era Oscar Levy? Il numero degli ebrei nietzscheani, da Simmel (in rapporto, lo si è visto, con Elisabeth e con l'Archivio) a Löwith, è notoriamente alto, e Michelstaedter, in una lettera al Chiavacci del 1907, tende persino a giustificare quello che lui ritiene essere l'antisemitismo di Nietzsche sulla base del carattere razionalistico della religione e della letteratura ebraica. Le lettere che, Förster vivente, Nietzsche indirizzò a Overbeck lamentandosi della sorella che gli rimproverava di frequentare degli ebrei (per esempio Brandes) vanno perciò storicizzate e non contraddicono le dichiarazioni del 1904. Anche ammesso che, conforme alla psicologia descritta da Steiner, Elisabeth cambiasse opinione per opportunismo pari alla buona fede, resta che all'epoca della compilazione del WzM non aveva alcun motivo per essere antisemita.

Lo ridiventerà dopo, con l'ascesa del nazismo? È famoso l'incontro del 2 novembre 1933 in cui Hitler si reca in visita all'Archivio Nietzsche, riceve in dono da Elisabeth un bastone appartenuto al fratello ed esce tra due ali plaudenti di folla, non prima che Elisabeth gli abbia letto, per certificare i sentimenti della famiglia, un messaggio che Bernhard Förster aveva indirizzato a suo tempo a Bismarck protestando contro il dilagare dello spirito ebraico in Germania. Tra Peters e Hoffmann si ha materia sufficiente per ricostruire tutta la storia di Elisabeth col Führer, il primo incontro nel 1932 al teatro di Weimar dove si rappresenta *Campo di maggio*, il dramma di Mussolini su Napoleone, il nuovo incontro a teatro per il cinquantenario della morte di Wagner, le visite di Hitler all'Archivio, insieme a Rosenberg, a Franck, alle volte a Speer (per costruire un tempio nietzscheano di cui non si fece nulla), poi il disinteresse di Hitler dopo il settembre 1939. Però, nel ballottaggio tra Hitler e Hindenburg, Elisabeth votò il vecchio generale, che le aveva dato una pensione.

Il topos è comunque la visita del novembre 1933. Questo aneddoto sempre citato, e che ha il vantaggio di essere documentato da foto che possediamo ancora, è riportato anche da fonti non meno famose, *L'entretien infini* di Maurice Blanchot (Paris, Gallimard, 1969), e soprattutto l'articolo di Georges Bataille *Nietzsche et le nationalsocialisme*, apparso prima in "Acéphale" del 1937 e poi, ridotto e rimaneggiato, in "Le combat" del 20 ottobre 1944, nella Parigi di fresco liberata. La storia della canna e della lettera Bataille la desume, come Blanchot, da un articolo del "Temps" del 4 novembre 1933; ora, pare che l'aneddoto del proclama non sia vero, almeno se seguiamo lo Janz (III, 195), secondo il quale anzi Elisabeth avrebbe avversato le leggi razziali;[39] Hoffmann (p. 110) invece conferma il fatto. Non siamo riusciti a venire a capo

[39] L'avversione di Elisabeth per il montante antisemitismo è confermata anche da una fonte non sospetta: Richard Roos, "Elisabeth Foerster-Nietzsche ou la soeur abusive", in *Les études germaniques*, II, 1956, pp. 322-341: p. 340.

della faccenda; vero è che Peters racconta delle difficoltà di Elisabeth nel chiarire a Thiel i suoi incontri con Hitler; anche a supporre solo un'indole interessata, si sarebbe davvero esposta in quel modo e pubblicamente contro il suo finanziatore? Ma poco importa che cosa pensasse o credesse davvero Elisabeth nel 1933, quando il WzM era uscito da un quarto di secolo. Nella questione dell'antisemitismo sororale, l'ambivalenza nei confronti di Nietzsche tocca il punto di estrema incandescenza. Prendiamo il saggio di Bataille, qualche riga sopra l'estratto dal *Temps* con la storia della lettera. I corsivi sono miei: "Nietzsche devait être lavé de la souillure nazie. Il faut dénoncer pour cela certaines comédies. L'une d'elles est le fait de la propre soeur du philosophe, qui lui survécut jusqu'à ces dernières années (elle mourut en 1935). Mme Elisabeth Foerster, née Nietzsche, n'avait pas oublié, le 2 novembre 1933, les difficultés qui s'introduisèrent entre elle et son frère du fait de son mariage, en 1885, avec l'antisémite Bernard Foerster. Une lettre dans laquelle Nietzsche lui rappelle sa répulsion aussi prononcée que possible pour le parti de son mari — celui-ci désigné nommément — *fut publiée par ses soins*. Or le 2 novembre 1933, Mme Elisabeth *Judas*-Foerster [...]" (Œuvres Complètes, vol. VI, tomo II, p. 188).

Forse è soltanto un lapsus quello che, in un testo che condanna l'antisemitismo, non trova epiteto peggiore che "Giuda" per biasimare la sorella pretesamente antisemita. Ma la questione riguarda anche il fratello. Visto che un certo sistema-Nietzsche (antidemocratismo, stile "héroïco-vantard" ecc.) dovrebbe necessariamente importare l'antisemitismo, il fatto che non lo si trovi suggerisce di ripiegare sulla sorella. Che qui si sia di fronte a un sistema, condiviso magari anche dagli avversatori del System Nietzsche, si può dimostrare e contrario. Un filosofo che ha detto a e b non può che aver detto c, e se non lo ha detto lui, lo ha detto sua sorella; un poeta che ha detto a e b *e anche c*, se lo ha detto non ci pensava davvero o al massimo scherzava. Baudelaire, che era stato letto e postillato da Nietzsche nell'inverno 1887-88, è aristocratico e antidemocratico. Le sue posizioni sulla Chiesa

e sulla magia femminile che starebbe alla base della sua onnipotenza, sui preti come settari dell'immaginazione, sul trono e l'altare come massima rivoluzione ecc. trovano un riscontro esatto nel *Crepuscolo degli idoli* e nell'*Anticristo*. Ora però si trova, è ben noto, che Baudelaire è anche antisemita, come ha ricordato Derrida in un libro recente (*Donner le temps*, I, *La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991). Ivi, pp. 166-167, in nota, dopo una prolessi sulla famosa xenofobia di *Pauvre Belgique!*, cita un impressionante frammento di *Mon coeur mis à nu*: "Belle conspiration à organiser pour l'extermination de la Race juive. Les Juifs, *Bibliothécaires* et témoins de la *Rédemption*". Benjamin, nota ancora Derrida (e Benjamin nel 1932 attaccherà anche lui Elisabeth recensendo il libro di Podach sul crollo di Nietzsche),[40] scagiona Baudelaire, nel *Passagenwerk*, vedendo in quella sentenza o arrêt de mort una gauloiserie. Ancora Derrida fa notare che il curatore di Baudelaire nella Pléiade, Pichois, dopo aver riconosciuto che il passo è difficile da interpretare (!), lo trova almeno abbastanza chiaro da poter concludere che "tout antisémitisme est à écarter".

LE NOZZE DI MERCURIO E FILOLOGIA

1893-94

Le prime decisioni in ordine alla gestione dell'eredità letteraria di Nietzsche indicano la via indi innanzi battuta dall'Archivio. Si tratta per prima cosa di dare la massima pubblicità ai postumi. All'inizio di novembre Fritz Koegel, il giovane filologo che Elisabeth aveva conosciuto nel 1891 a Berlino tramite Cosima Wagner, e a cui, tra settembre e ottobre, aveva proposto di occuparsi delle edizioni di Nietzsche in luogo di Gast, pubblica sul *Magazin für Litteratur* una prefazione inedita al *Crepuscolo degli idoli*,

40 "Nietzsche und das Archiv seiner Schwester", *Die literarische Welt*, 18 marzo 1932; *Gesammelte Schriften*, vol. III, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1972, pp. 323-326.

con suo commento;[41] il 30 dicembre, sulla stessa tribuna, incomincia la pubblicazione, curata da Elisabeth, delle conferenze sull'avvenire delle scuole. La sortita giornalistica è specialmente importante sia perché si dà notizia che d'ora in avanti Elisabeth si occuperà della gestione del lascito letterario di Nietzsche, sia perché l'interessata annuncia l'intenzione di scrivere una biografia del fratello, a rettifica dell'immagine falsa recentemente diffusasi (già nel 1890 era uscito un profilo biografico scritto da Ola Hansson). Non c'è dubbio che, come Elisabeth aveva preannunciato alla madre scrivendole nel 1892 dal Paraguay, l'assunzione di responsabilità sia mossa anche da ragioni venali, ed è in questo quadro che va intesa la decisione di dare in anteprima i postumi sui giornali (secondo un piano originario, che all'evidenza ignorava l'entità del lascito, si stimava di anticipare su periodici *tutto* il *Nachlass*); bisogna inferirne che nel 1895 Elisabeth, scrivendo a Basilea per ottenere il rinnovo della pensione del fratello, non sia troppo in buona fede quando esclude che i proventi letterari di un'opera destinata a pochissimi possano bastare al suo sostentamento. Tuttavia Nietzsche, per l'*Anticristo*, prevedeva sì una tiratura di 1000 copie in Germania, ma di 80-400.000 in Francia; onde la scelta di dare il *Nachlass* sui giornali sembra rispettare l'intenzione dell'autore (e le dichiarazioni di Elisabeth davanti all'università e al senato di Basilea, sincere o meno che fossero, risulteranno smentite: per esempio, l'edizione di guerra dello *Zarathustra* venderà, tra il 1914 e il 1919, 165.000 copie). La scelta per la pubblicità è nondimeno già una differenziazione di quello che sarà presto l'ambiente di Weimar rispetto a quello di Basilea, impersonato da Overbeck.[42] Per quanto attiene al WzM, l'8 novembre

---

[41] *Friedrich Nietzsche. Ein ungedrucktes Vorwort zur Götzendämmerung. Erläutert von Fritz Koegel*, "Magazin für Litteratur", pp. 702-704.

[42] Inizia in questo periodo una fase della corrispondenza tra Gast e Overbeck dove il primo si sfoga per l'estromissione e il secondo disprezza le iniziative dell'Archivio. Il sodalizio durerà sino al richiamo di Gast nell'edizione (1899). Già il 27 dicembre 1893 Overbeck scrive a Gast che Elisabeth gestisce il lascito del fratello con una incresciosa leggerezza; poi verranno le insoddisfazioni di Overbeck nei confronti della biografia nietzscheana di Elisabeth; esplode-

Gast manda a Elisabeth la copia dell'*Anticristo* eseguita da Overbeck con il sottotitolo *Umwerthung aller Werthe*; a questa altezza, Gast non è ancora formalmente escluso dall'edizione: il piano della GA incomincia col volume II, il primo essendo nei progetti devoluto precisamente a una biografia nietzscheana scritta dal Gast; nel 1896, dopo la rottura e dopo la pubblicazione del primo volume del *Leben*, Elisabeth deciderà di occupare coi *Philologica* il posto resosi vacante. Ma l'anno 1894 è anche segnato dalla pubblicazione del libro di Lou Salomé *Nietzsche in seinen Werken*, potenzialmente antitetico rispetto all'ambiente di Weimar, che le ribatterà per l'appunto con il *Leben* e, più direttamente, con una recensione di Koegel;[43] tanto più significativo è allora il fatto che la Salomé non trovi nulla di scandaloso nell'idea di un System Nietzsche.[44]

Cacciato Gast e assunto Koegel, e dopo che già nell'autunno del 1893 Elisabeth aveva adibito il pianterreno della casa di Naumburg alla conservazione dei manoscritti, la

---

ranno infine polemiche sempre più aspre, e ormai senza freno, visto che dal 1897 Basilea sospenderà la pensione a Nietzsche. L'epistolario tra Gast e Overbeck, come pure quello Nietzsche-Overbeck, procurato dal Bernoulli, sarà uno dei testi di base della tradizione di Basilea che, come si è detto, non ha solo valore storico. Vedasi lo Hoffmann, di cui si è detto, e la contrapposizione tra l'eroismo mitologico dei weimariani e il minoritario atteggiamento di inflessibile critica delle fonti dei basileesi. Basileesi storici sono anzitutto Franz Overbeck e sua moglie Ida, poi l'allievo e curatore di Overbeck, Carl Albrecht Bernoulli, e Eugen Diederichs. L'archivio di Overbeck diverrà un vero controcanto dell'Archivio weimariano; ivi confluiranno i fondi di Jacob Burckhardt, Meta von Salis, Paul Lanzky, Bernoulli, Gustav Naumann, Paul Lauterbach, Josef Hofmiller, Andreas Heusler e Karl Jöel. Basileesi ideali, seguendo ancora lo Hoffmann, Erich F. Podach, i due fratelli Horneffer, prima curatori della GA e poi suoi critici implacabili, il biografo francese di Nietzsche Charles Andler, Karl Schlechta (pure lui editore negli anni Trenta delle opere di Nietzsche sotto l'egida dell'archivio weimariano), Walter Kaufmann, Kurt Paul Janz e Mazzino Montinari. Il fatto che molti weimariani si ritrovino tra le file dei basileesi e inversamente, secondo un andirivieni inaugurato da Gast, rende poco operativa una differenziazione che dalla storia sfuma nella retorica.

[43] *Friedrich Nietzsche und Frau Lou Andreas-Salomé*, "Magazin für Litteratur", 23.2.1895. Dello stesso anno e sulla stessa sede (4.11) è l'articolo anonimo di Koegel sullo stato dei postumi: *Friedrich Nietzsches Schriften und Nachlass*.

[44] Le opere dallo *Zarathustra* al *Crepuscolo degli idoli* non sono tappe evolutive, "ma sono per la prima volta destinate tutte a servire all'esposizione di un *sistema*, anche se solo di un sistema che si basa più sulla disposizione d'animo complessiva che sulla chiara unità di una deduzione concettuale" (trad. it. di A. Barbatelli e di G. Maragliano, *Nietzsche. Una biografia intellettuale*, Roma, Savelli, 1979, p. 140).

fondazione dell'Archivio Nietzsche ha formalmente luogo nell'agosto 1894.[45] Rievocando nel 1907 (*Das Nietzsche-Archiv, seine Freunde und Feinde*, Berlin, Marquardt & Co) le ragioni della istituzione, Elisabeth parla di un'iniziativa imposta dalla necessità superiore di raccogliere, classificare e pubblicare le opere di Nietzsche; e, di là dal modo, non sapremmo come sarebbero andate le cose senza di lei. Il modello era il Goethe-Schiller Archiv di Weimar, la città dove sarà trasferito l'Archivio Nietzsche dopo la morte di Franziska Oehler, e l'istituzione donde trasse molti redattori, per confluirvi dopo la seconda guerra mondiale. Tra gennaio e febbraio Elisabeth aveva chiesto una consulenza a Max Heinze, professore di filosofia a Lipsia,[46] e in marzo era stato assunto Max Zerbst con l'incarico di ordinare le carte nietzscheane (25 manoscritti pronti per la stampa; 18 cartelle di fogli sciolti; 176 quaderni di vario formato, tra cui 45 taccuini, 21 quaderni e pezzi di quaderno con appunti delle lezioni seguite negli anni universitari, 46 quaderni di studi filologici e appunti per le lezioni, 64 quaderni di appunti e progetti filosofici, 1500 lettere). Il 25 marzo era stata la volta della consulenza di Rohde, di cui si è detto; in seguito all'incontro, Rohde mandò altresì un'ampia scelta di lettere con l'amico, di cui Elisabeth si servirà per la biografia. In aprile Koegel viene assunto come curatore; suo assistente è lo Zerbst. In ottobre entra in organico anche Eduard von der Hellen, che Elisabeth aveva conosciuto, insieme allo

---

[45] Giusta la ricostruzione proposta da Richard Oehler nella lunga nota introduttiva del primo volume dell'ed. Beck. Oltre a questo e a Hoffmann, cfr., per la cronologia dell'Archivio, la storia delle edizioni in Podach, *Werke des Zusammenbruchs*, 1961 (pp. 412 ss.) e R.J. Hollingdale, *Nietzsche. L'uomo e la sua filosofia*, trad. it. di G. Sardelli, Roma, Ubaldini, 1966 (parte IV); Karl Schlechta, *Nietzsche-Chronik*, München, Hanser, 1975.

[46] Saranno consulenti per molti anni anche due filosofi professionalmente interessati a Nietzsche, Alois Riehl (*Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*, Stuttgart, 1897, 8ª ed. 1923, che sin da subito plaude all'antisocialismo nietzscheano) e Hans Vaihinger (*Nietzsche als Philosoph*, Berlin, 1902, 5ª ed. 1930). La lista dei collaboratori all'archivio fornita all'inizio degli anni Trenta da Oehler nel primo volume dell'edizione Beck (p. XXIX) è la seguente: curatori Peter Gast, Fritz Koegel, Eduard von der Hellen, Arthur Seidl, Hans von Müller, Ernst Horneffer, August Horneffer, Ernst Holzer, Raoul Richter, Otto Weiss, Otto Crusius, Wilhelm Nestle; consulenti Erwin Rohde, Max Heinze, Alois Riehl, Kurt Wachsmuth, Hans Vaihinger.

Steiner, nell'Archivio Goethe-Schiller. È su queste basi che viene affrontato nuovamente il problema delle edizioni di Nietzsche, i cui criteri direttivi sono così esposti, nel 1907, da Elisabeth: "Determinare le intenzioni dell'autore per quanto possibile, stabilire accuratamente il testo, conservare nell'ordine esistente tutte le connessioni e i rimandi e, soprattutto, raccogliere il maggior numero di annotazioni utili a chiarire le idee principali di Nietzsche" (p. 41).

Si tratta ovviamente di sapere se questi principi così probi siano stati rispettati. Le polemiche scoppiate molto presto lasciano intendere delle controversie di sostanza, a cominciare dalla decisione dell'ordinamento tematico e non cronologico del WzM; d'altra parte, che la polemica fosse possibile porta a escludere l'immagine di una falsaria che opera indisturbata e al riparo dall'opinione pubblica. Certo forte è la pressione venale; ma le edizioni promosse dall'Archivio rappresentano meno la storia di una nazificazione che non il progressivo accostarsi a un ideale di scientificità che da ultimo è in tutto coerente con quello dell'edizione Colli-Montinari. La prima, la canonica Gross-Oktav, uscita dapprima presso Naumann, poi presso Kröner, in un arco di tempo alquanto esteso (dal 1892 — se si conta la prima edizione Gast, interrotta, e la parentesi di Koegel 1895-97 —, sino al 1926, data del Register di Richard Oehler, ma l'ultimo volume di testi era uscito nel 1913), comprende otto volumi di editi, altrettanti di postumi, tre di Philologica, e il Register; non è puramente mercantile, alla sua redazione collaborarono, oltre a Gast, anche filologi di valore; il largo spazio accordato al *Nachlass* dovrebbe definitivamente sfatare la leggenda secondo cui Elisabeth avrebbe nascosto i postumi e cucito un libro di comodo. La seconda edizione, quella Musarion (23 voll., 1920-29), rigorizza il criterio cronologico e, oltre a dare più Philologica, non distingue in serie gli editi e gli inediti, ossia pubblica nello stesso volume le opere e i postumi relativi; e a tutt'oggi costituisce, con la GA, l'unica edizione cui si possa fare ricorso per molti Philologica non ancora apparsi nella Colli-Montinari. La terza edizione, quella Beck (1931-40), promossa dal Nietzsche-Archiv, Elisabeth vivente, è infine conforme alle più severe esigenze scientifiche; il "Sachlicher Vor-

bericht" pubblicato nel primo volume per opera del Mette[47] fornisce la base per la classificazione degli scritti nietzscheani; non fa testo solo perché la Germania è crollata in un fumo, quello sì nibelungico, molto prima della sua conclusione.

Ritornando al 1894, l'edizione curata da Koegel (secondo periodo, dopo quello di Gast, della GA) nasce già sotto il segno della polemica. Mentre la notizia delle opere complete circola anche fuori della Germania (Henri Albert, *Les oeuvres complètes de Nietzsche*, "La revue blanche", novembre 1894), Koegel mal sopporta il von der Hellen, affiancatogli dall'ottobre e subito critico del suo modo di lavorare. Tra luglio e ottobre sono pronti i volumi degli editi, ma il lavoro più impegnativo è rappresentato dai postumi; Koegel finirà per curarne quattro, i voll. IX e X, usciti nel 1896, e i voll. XI e XII, dell'anno dopo. La sua attività ci interessa soprattutto perché a lui risale in ultima istanza l'idea di ordinare del materiale seguendo un ordine tematico e ricostruendo, ad esempio, un ipotetico saggio come *Die Wiederkunft des Gleichen*, o gli aforismi di *Böse Weisheit*. È intorno a Koegel che si aprono le prime polemiche del Nietzsche Archiv; nel 1900, Ernst Horneffer, che insieme a suo fratello August e a Peter Gast sta preparando il WzM1, gli imputerà la leggerezza di ordinare un libro sulla base del puro arbitrio[48] (parendo dunque al censore cosa ben diversa dal compilare tematicamente il WzM, anche se più tardi anche su questo Horneffer dissentirà); e questa sarà ancora la valutazione ufficiale dell'Archivio quale si esprime nella Introduzione a Beck I (XXIII). Contro Koegel deponeva anche la minor perizia nel decifrare la scrittura di Nietzsche, che faceva rimpiangere Gast, riabilitato dalle attenuanti giullaresche ("era uno spirito artistico"), nel giudizio dell'edizione Beck.

---

[47] Prima apparso in volume autonomo: Hans Joachim Mette, *Der handschriftliche Nachlass Friedrich Nietzsches*, Leipzig, Hadl, 1932.

[48] Ernst Horneffer, *Nietzsches Lehre von der Ewigen Wiederkunft und deren bisherige Veröffentlichung*, Leipzig, Naumann, 1900.

1895

Escono i primi otto volumi della GA nell'ed. Koegel. In ordine a una storia della volontà di potenza ci importa soprattutto il vol. VIII, che comprende le opere del 1888 (tranne *Ecce homo* che uscirà nel 1908), e le poesie 1871-88; per *Nietzsche contra Wagner* si tratta della prima edizione in larga tiratura (la precedente essendo, lo si ricorderà, di 100 esemplari), così come, in assoluto, per l'*Anticristo* (che esce col sottotitolo meno virulento, con le ultime righe e la Legge contro il cristianesimo cassate e altri interventi minori). Nella notizia filologica dell'*Anticristo*, Koegel fa riferimento alla *Trasvalutazione*: "Il lavoro della 'Trasvalutazione di tutti i valori', la sua opera filosofica principale, impegnava Nietzsche già da molti anni quando, nell'autunno 1888, si mise all'opera e dal 3 al 30 settembre, a Sils-Maria e a Torino, scrisse l' 'Anticristo', il primo libro della Trasvalutazione, che avrebbe dovuto svolgere secondo l'indice che segue: La volontà di potenza / Saggio di trasvalutazione di tutti i valori / Libro primo / L'Anticristo / Saggio di critica del cristianesimo / Libro secondo / Lo spirito libero. Critica della filosofia come movimento nichilistico / Libro terzo / L'immoralista / Critica del genere più esiziale di ignoranza morale / Libro quarto / Dioniso, filosofia dell'eterno ritorno. Gli ultimi tre libri non sono stati portati a termine. Però, i vastissimi lavori preliminari all'intera Trasvalutazione, disposti secondo un indice precedente e più comprensivo, di pugno di Nietzsche, saranno pubblicati nella seconda sezione della presente edizione".

Esce pure il primo volume del *Leben* scritto da Elisabeth. Qui è piuttosto il falso, la costruzione di una immagine di Nietzsche che opererà ancora su Andler (*Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, Paris 1920-31, 3 voll.) e su Mann; Elisabeth si dipinge come la vera interlocutrice del fratello, a detrimento di Gast e, seguendo una linea rafforzata nella gestione dell'epistolario, anche della madre, che viene marginalizzata. Franziska Nietzsche se ne lamenterà con Overbeck e con Gast, e progetterà una controbiografia, di cui ci restano degli abbozzi. Alla fine dell'anno, come si era

detto, la madre e lo zio cedono a Elisabeth i diritti letterari di Nietzsche. È a questa altezza che si prepara, con la rottura tra Elisabeth e la madre, il trasferimento dell'Archivio da Naumburg a Weimar.

1896

Primi due volumi del *Nachlass*, IX e X (scritti e abbozzi 1869-72 e 1872-76), curati da Koegel. Dal 13 gennaio sino alla fine del mese Steiner è all'Archivio, su incarico di Elisabeth; riordina la biblioteca di Nietzsche e ne redige il catalogo. Il 1° agosto l'Archivio si trasferisce a Weimar, e l'edizione va incontro alla seconda crisi, dopo la rottura con Gast. In autunno, notizie di stampa indicano Steiner come coeditore della GA, ciò che suscita degli screzi tra Koegel ed Elisabeth, e un difficile chiarimento; nella polemica interviene anche Gustav Naumann, con una memoria che dà in sostanza torto a Elisabeth. Lo scritto, *Der Fall Elisabeth Förster-Nietzsche*, sarà pubblicato parzialmente solo nel 1900, e ora è interamente accessibile tra gli annessi dello Hoffmann (pp. 527-561). La crisi si risolverà l'anno dopo con il licenziamento di Koegel, e secondo Peters dipende meno dalla imperizia filologica che dal suo fidanzamento, che avrebbe eccitato la gelosia di Elisabeth; Koegel minaccerà la pubblicazione di un pamphlet, nonché di importanti excerpta segretamente ricopiati durante la permanenza all'Archivio, comprovanti i falsi nei brani di lettere edite nel *Leben* elisabettiano (anche questi excerpta sono reperibili in Hoffmann, pp. 579-713); Elisabeth minaccia a sua volta, e la leggenda accolta da Peters vuole che dopo la morte di Koegel (1904) cercasse di rifarsi anche sulla figlia di lui.

1897

Voll. XI e XII del *Nachlass* curati da Koegel (1876-80; e 1881-85, poi ritirato). Koegel è licenziato il 1° aprile con decorrenza dal 1° luglio; il 20 muore Franziska Nietzsche; il 20 maggio Meta von Salis compra per 40.000 marchi la villa zum Silberblick di Weimar, per adibirla a sede dell'Archivio (nel 1898 la rivenderà al cugino di Elisabeth

Adalbert Oehler). La fama di Nietzsche cresce, se ne parla su una rivista di Chicago (C. von Henzle, *A Philosopher Decadent*, "Dial", 16 giugno), mentre a Vienna si fonda una Nietzsche-Gesellschaft: ma per oltre un anno mancano l'archivista e l'editore delle opere.

1898

Dopo che l'incarico era stato declinato da Josef Hofmiller, Alois Riehl, Max Heinze, Leo Berg, Georg Simmel e Richard M. Meyer, il 1° ottobre viene assunto come archivista ed editore Arthur Seidl che, aiutato da uno studente di giurisprudenza, Hans von Müller, cura una nuova edizione dei voll. I-VIII della GA. Elisabeth fa ritirare il vol. XII dell'ed. Koegel e il 1° dicembre firma un nuovo contratto con Naumann che esclude l'ex curatore da ogni ulteriore collaborazione e che prevede, accanto alla GA, una edizione Klein-Oktav; l'editio minor è prevista in 16 volumi, con lo stesso contenuto e la stessa paginazione della maggiore, di cui non comprende però i tre volumi di Philologica; l'edizione è in gotico, diversamente dalla GA che, come già le edizioni seguite da Nietzsche, è in caratteri latini; alla fine del vol. XVI è previsto un indice dei nomi. Con la collaborazione di Hans von Müller, Elisabeth cura la sua prima edizione in volume degli scritti del fratello, *Gedichte und Sprüche*.

1899

Escono i voll. I-VIII della GA curati da Seidl. Resta il problema del *Nachlass*; il 1° agosto, in sostituzione di Seidl, viene assunto Ernst Horneffer, scolaro di Rohde, che in novembre prende al suo fianco il fratello minore August, in sostituzione del von Müller. Il ruolo dei due Horneffer è centrale nella gestione del *Nachlass*, malgrado il soggiorno limitato all'Archivio (Ernst lascerà nell'autunno 1901, August all'inizio del 1903); in particolare, mettono in chiaro sin da subito che Koegel ha commesso innumerevoli errori nella edizione dei manoscritti, e rendono la cosa di pubblico dominio. Ritorna Gast; alle origini dell'indulto c'è la sua comprovata perizia nella de-

cifrazione dei manoscritti nietzscheani. Resterà all'Archivio sino al 1909.

1900

Dopo le rivelazioni degli Horneffer, esplode il primo grande *Streit* sull'edizione dei postumi, per il momento rivolto contro l'operato di Koegel,[49] mentre Lichtenberger dedica un saggio all'idea di trasvalutazione (*Une théorie nouvelle de la "Transvaluation"*, "Revue de synthèse historique"). Il 25 agosto muore Nietzsche.

LE DUE EDIZIONI DEL "WILLE ZUR MACHT"

1901

Escono i voll. XI (postumi del periodo di *Umano, troppo umano* e di *Aurora*, 1875/76-1880/81) e XII (postumi del periodo della *Gaia scienza* e dello *Zarathustra*, 1881-86) nella GA. I curatori sono i due Horneffer, aiutati nel vol. XI da Max Heinze. Si tratta della revisione dei corrispondenti voll. della GA già editati dal Koegel. Ma la vera novità è offerta dalla pubblicazione di WzM1, a cura degli Horneffer e di Gast; è la versione in 483 pseudoaforismi, che appare come vol. XV (settimo della seconda serie, dei postumi) della GA, e costituisce la prima pubblicazione di inediti dopo quelle tentate dal Koegel. La prefazione è di Elisabeth. Oltre al piano del 17 marzo, se ne danno altri due, dell'estate-autunno 1887 e della fine dello stesso anno, nonché una scelta da quelli della primavera-estate 1888. Si tratta, come si è detto, di una proposta tematica e non sistematica, poiché l'idea del sistema non era universalmente condivisa nemmeno nell'ambiente di Weimar: lo *Zarathustra-Commentar* del Naumann sostiene che non si

[49] E. Horneffer, *Vorträge über Nietzsche. Versuch einer Wiedergabe seiner Gedanken*, Göttingen, Franz Wunder; *Nietzsches Lehre*, cit.; R. Steiner, *Das Nietzsche-Archiv. Eine Enthüllung*, "Magazin für Litteratur", 10 gennaio; *Die Nietzsche Ausgabe*, "Zeit" (Vienna), n. 304; E. Platzhof, *La lutte autour de Nietzsche*, "la Gazette de Lausanne", 11 luglio; nonché il vol. II dello *Zarathustra-Commentar* di Gustav Naumann (Leipzig, Haessel, 4 voll., 1899-1901).

può parlare di un System Nietzsche, almeno in senso logico (nella migliore delle ipotesi si sarebbe trattato di una volontà di sistema puramente emotiva); Ernst Holzer, nella premessa ai voll. IX e X della GA (1903) definisce Nietzsche un aforista nella linea di Eraclito, Lichtenberg e Goethe (si tenga presente il riferimento eracliteo per la successiva lettura di Baeumler e di Heidegger).

1902

Il libro di Möbius sulla patologia nietzscheana accresce il dissidio tra Elisabeth e Overbeck, accusato di avere avallato l'ipotesi della origine luetica della follia di Nietzsche. Raoul Richter, filologo legato all'Archivio (nel 1908 pubblicherà la prima edizione di *Ecce homo*), tiene, tra il 1902 e il 1903, una serie di lezioni secondo cui la vera originalità del pensiero nietzscheano sta nell'ultimissima fase della sua riflessione, dove alle preoccupazioni prevalentemente etiche subentra un interesse gnoseologico e filosofico. Troviamo qui uno dei primi tentativi di recupero teoretico del pensiero nietzscheano; che questo avvenga nell'ambiente di Weimar significa che di lì, più che da Basilea, viene ciò che, nel bene e nel male, ha caratterizzato la fortuna di Nietzsche nel nostro secolo. Sempre a Weimar, Elisabeth e il conte Harry Kessler progettano senza risultato una rivista che funga da organo per la "comunità Nietzsche"; redattore dovrebbe esserne Max von Münchhausen, collaboratori Hugo von Hofmannsthal, Henry van de Velde, Richard Dehmel. Sul piano pratico, Elisabeth rileva dal cugino Adalbert Oehler la villa Silberblick, per 40.000 marchi; le migliorie estetiche procurate da van de Velde ne costeranno altri 50.000.

1903

Escono i voll. IX (postumi 1869-72) e X (postumi 1872/73-1875/76) della GA, a cura di A. Horneffer e di Ernst Holzer, assunto con questo compito l'anno precedente; anche in questo caso si tratta della riedizione corretta di volumi già curati da Koegel. Più importante è l'edizione del vol. XIII, pure di quest'anno, che raccoglie,

curati da Peter Gast e da A. Horneffer, e con prefazione di Elisabeth, una prima scelta dei postumi degli anni 1882/83-1888, designati come *aus der Umwerthungszeit*; la categoria concettuale della trasvalutazione conferisce retrospettivamente un valore unitario a questi frammenti che, diversamente da quelli, coevi, accolti in WzM1, non pretendono di riflettere un piano di Nietzsche. Esce in Francia (dove sin dal 1898 il "Mercure de France" aveva iniziato una traduzione completa di Nietzsche), la prima versione in lingua straniera del WzM1, curata dallo stesso Albert, che è anche direttore dell'intera iniziativa. Primo incontro fra Elisabeth e Gide, cioè tra la falsaria e il futuro autore del *Journal des faux-monnayeurs*; molto del modo gidiano di intendere Nietzsche rileva dalla prospettiva di Weimar (in particolare, sarà Gide a contribuire, dopo il 1918, alla larga circolazione del libro di Bertram in Francia).

1904

Vol. XIV della GA, postumi del periodo della trasvalutazione in prosecuzione del vol. XIII. I curatori sono Gast (che firma anche la prefazione) ed Elisabeth; quest'ultima, il 15 ottobre (sessantesimo compleanno di Nietzsche) pubblica il terzo volume (recte il secondo tomo del secondo volume) della vita del fratello. Come al solito, la biografia nietzscheana scatena polemiche per le sue ricostruzioni denigratorie o parziali: Overbeck prende le difese di Rohde (*Meine Antwort auf Frau Dr. Förster-Nietzsches Publikation ihren Bruder betreffend*, "Frankfurter Zeitung" del 10 dicembre) e, l'anno dopo, Platzhoff-Lejeune critica il modo in cui viene presentata la vicenda di Lou (*Nietzsches Leben*, "Die Nation", 19).

1905

Alla Gross- e alla Klein-Oktav-Ausgabe viene ora affiancata la cosiddetta Taschenausgabe, progettata in 10 volumi curati da Elisabeth, cui se ne aggiungerà, nel 1912, un undicesimo curato da Richard Oehler. Non si tratta di una semplice edizione minore : il suo impianto differisce dalle precedenti perché non si dà una partizione in

volumi tra editi e postumi; questi ultimi sono parzialmente pubblicati in appendice alle opere coeve. Ogni volume è catafratto da una introduzione di Elisabeth sulla vita di Nietzsche e sul suo pensiero nell'epoca interessata, tranne l'undicesimo, che ospita *Ecce homo*, il *Caso Wagner*, *Nietzsche contra Wagner*, scelte dai postumi e un indice dei nomi.

Data da quest'anno la nascita ufficiale del circolo di Basilea; il 26 giugno 1905 muore Overbeck, e il 30, sul Feuilleton della "Neue Zürcher Zeitung", il suo discepolo Bernoulli scrive che la sua era una tradizione di studi nietzscheani affatto diversa da quella di Weimar (in settembre Bernoulli conoscerà a Berlino la vedova di Koegel, e trascriverà a macchina gli excerpta segretamente copiati da quest'ultimo). La disputa tra i due ambienti trae nuovo alimento dalla causa, intentata dalla vedova di Overbeck, Ida, contro Elisabeth, che nel *Leben* aveva rinnovato l'accusa di aver perso dei manoscritti durante il salvataggio di Nietzsche a Torino; alcuni colleghi di Basilea prendono ufficialmente posizione per Overbeck (tra questi, Volkelt e Wölfflin, oltre al nietzscheano Kaftan).

1906

Nella Taschenausgabe, voll. IX e X, esce il WzM2 in 1067 pseudoaforismi, 393 dei quali sono accolti in Colli-Montinari VIII2 (postumi 1887-88), mentre la maggior parte dei 483 di WzM1 si trovano in VIII1, risalendo in sostanza alla compilazione dell'autunno 1887. Rispetto a WzM1, questa nuova edizione consiste dunque parte nell'estensione in avanti della soglia del WzM (sino all'autunno del 1888), parte nell'ampliamento globale della cronologia pertinente, che viene retrodatata sino al 1883 secondo l'ipotesi del "periodo della trasvalutazione" propugnata da Elisabeth e ribadita in sede biografica nel 1904. Elisabeth dichiara di aver curato i libri 1 e 3, mentre Gast sarebbe il curatore dei libri 2 e 4, ma più probabilmente è a quest'ultimo che si deve l'intera trascrizione, la cura andando intesa piuttosto come organizzazione secondo un ordine tematico. Un esame comparato e paziente dovreb-

be poter rispondere alla domanda: in che misura il *Leben* preforma WzM2?

Esce il *Nietzsche als Moralist und Schriftsteller* di August Horneffer (Jena, Diederichs). Horneffer, che ha abbandonato da tempo l'Archivio, stima nondimeno che il *Nachlass* sia l'autentico capolavoro di Nietzsche, e che le opere dell'ultimo periodo costituiscano di fatto lo smembramento del più ambizioso progetto attestato nei postumi. Lo *Streit* dell'anno successivo si annuncia però sin da ora con la richiesta che tutti i postumi vengano pubblicati in ordine cronologico.

POLEMICHE INTORNO ALL'ARCHIVIO

1907

Attizzato dalla duplice circostanza della pubblicazione di WzM2 e del carteggio Gast-Overbeck curato da Bernoulli, tra il 1906 e il 1907 divampa lo *Streit* intorno alla gestione del Nietzsche-Archiv e delle sue iniziative editoriali (di cui si troverà una dettagliata esposizione e una bibliografia abbondante in Hoffmann, 59 ss.). Il documento cruciale è l'opuscolo di Ernst Horneffer sulle ultime produzioni di Nietzsche, apparso nel 1907. Mezzo secolo prima delle polemiche dello Schlechta, si annunciano tutti i temi della dissidenza scientifica contro Elisabeth e contro le sue iniziative. Riprendendo l'argomento esposto l'anno prima da suo fratello August, e opponendosi al Lamm, che, sempre nel 1906 (*Nietzsche und seine nachgelassenen "Lehren"*, "Süddeutsche Monatshefte", settembre), aveva sostenuto che le dottrine postume di Nietzsche sono prive di vero interesse e che il punto culminante della riflessione nietzscheana va cercato nello *Zarathustra*, Horneffer ritiene che, dei tre periodi ormai canonizzati (romanticismo giovanile, illuminismo dell'età di mezzo, profetismo: cammello, leone, fanciullo, nell'autointerpretazione di Nietzsche), proprio l'ultimo sia il più ricco di promesse e, in parte, di realizzazioni.

Il problema è a questo punto accertare se davvero la Trasvalutazione, come concetto e come opera, fosse stata

portata a compimento. Tutte le opere di Nietzsche, da *Al di là del bene e del male* innanzi, non sono che lo smembramento del grande progetto rilanciato e ricaduto. La Trasvalutazione resterà per Nietzsche "come uno scopo", perennemente "davanti ai suoi occhi"; come Mosè, potrà soltanto vedere da lontano la terra promessa (ma se uno scopo esiste, o meglio se noi riconosciamo alcunché di simile, non ci siamo già messi, almeno idealmente, nella prospettiva del completamento e della integrazione? Elisabeth e Gast non avrebbero fatto altro che dare forma materiale, e filologicamente scorretta, alla causa finale che ha animato l'esegesi nietzscheana). Ciò che vale per il libro del 1886 è vero a maggior ragione per le opere che cronologicamente si avvicinano al crollo e insomma per gli ultimi due anni di attività: la *Genealogia della morale*, e il *Caso Wagner*, che non è affatto una semplice digressione polemica, ma tocca al cuore la questione del nichilismo. Il *Crepuscolo degli idoli* prosciuga gli scartafacci nietzscheani degli aforismi e frammenti più scintillanti. Tolte le perle, non resta che il castone. Lo smembramento, dettato dalla fretta, fa sì che Nietzsche distrugga il suo capolavoro, e dia molto meno di quanto avrebbe potuto e voluto.

Arriviamo così al piano del 26 agosto 1888, e alla partizione in quattro libri: *L'Anticristo*, *Lo spirito libero*, *L'immoralista*, e *Dioniso, filosofia dell'eterno ritorno*. Qui Horneffer disegna il teorema della scomparsa della *Trasvalutazione* (nei tre momenti dell'*Anticristo* come primo libro, poi come tutta la *Trasvalutazione*, infine del frego sul sottotitolo). Ma Horneffer, non postulando una frattura tra volontà di potenza e trasvalutazione, non ha alcuna difficoltà a vedere nel primo libro della *Umwerthung*, cioè l'*Anticristo*, iniziato ai primi di settembre, la rielaborazione di materiali largamente contemplati nel piano di agosto e pronti da tempo; non c'è bisogno, dunque, di ricorrere all'ipotesi "manoscritto originario comune"; e anzi Horneffer richiama Elisabeth a intendere cum grano salis le dichiarazioni del fratello circa la prodigiosa rapidità della sua esecuzione letteraria, che all'evidenza si riferivano alla stesura definitiva di materiali pregressi e non alla creazione dal nulla. Dopo l'*Anticristo*, Nietzsche interrompe il lavoro principale per scrivere *Ecce homo*, che Horneffer non

conosce integralmente (uscirà l'anno dopo), ma solo attraverso i larghi estratti usati da Elisabeth nella sua biografia; ivi, come abbiamo visto, Nietzsche dichiara di aver concluso la Trasvalutazione. Horneffer, dall'excerptum riportato dalla sorella, come poi nel testo del 1908, legge "il primo libro della Trasvalutazione", ma il problema della Trasvalutazione insieme interrotta e compiuta, ossia dell'*Anticristo* promosso a totalità dell'opera, resta aperto, visto che già nel 1907 è di dominio pubblico la lettera a Brandes del 20 novembre 1888 in cui Nietzsche annuncia di aver compiuto *tutta* la Trasvalutazione. Lettera che poneva seri problemi a Elisabeth, costretta a spiegare in che modo Nietzsche avesse potuto scrivere gli altri tre libri mentre era impegnato nella stesura dell'autobiografia. La questione è però ormai risolta per Horneffer che può far riferimento alla lettera di Overbeck a Gast del 4 febbraio 1889 (come si ricorderà, Overbeck si era preso l'*Anticristo* per ricopiarlo, e Gast *Ecce homo*) donde risulta che il titolo era *Der Antichrist / Umwerthung aller Werthe*. Siamo dunque alla prova del fatto che, nel manoscritto per la stampa, l'*Anticristo* è tutta la Trasvalutazione, coerentemente con la lettera a Brandes; come pure ricorda Horneffer, questo titolo venne sostituito da ultimo con "Maledizione del cristianesimo", importando la scomparsa della Trasvalutazione, almeno nel sottotitolo. Abbiamo visto i vari modi in cui può leggersi questa decisione finale. Horneffer ricorda certo che alla fine cade il sottotitolo, ma sottolinea che Trasvalutazione resta pur sempre l'ultima parola dell'*Anticristo*; questo fa sì che tutto il dispositivo di prova miri non tanto a invalidare l'idea e la legittimità della Trasvalutazione, quanto piuttosto a dimostrare che l'*Anticristo* rappresenta da un certo momento innanzi, e definitivamente, l'intera Trasvalutazione; insomma, il problema è di provare che il pamphlet anticristiano non rinvia ad altri libri in un disegno d'insieme, ed è in questo quadro che Horneffer avanza l'argomento che una chiusa così enfatica, seguita dalla Legge contro il cristianesimo, mal si adatterebbe nel primo libro di un'opera che ne preveda altri tre.

Horneffer, qui, non sostiene che Nietzsche non aveva pensato costantemente alla Trasvalutazione, che questa era

diversa dalla volontà di potenza, che le opere dell'ultimo periodo non erano lo smembramento di alcunché, e che quindi non c'era alcun motivo né di fatto né di diritto per giustificare un'opera come il WzM. Con l'argomento della Trasvalutazione interrotta vuol dimostrare molto di meno: ossia che la pretesa di Elisabeth, onde da qualche parte ci sarebbero stati gli altri tre libri della *Trasvalutazione*, era una fola. Horneffer sospetta che Elisabeth non avesse mai creduto sino in fondo, almeno da un certo punto innanzi, alla leggenda dei manoscritti perduti a Torino o a Sils. Quindi dimostra con altri dati (per esempio la lettera di Fino a Overbeck),[50] che la solerzia dell'affittacamere torinese e dell'amico di Basilea doveva rendere poco credibile l'ipotesi di negligenza; e, per quanto riguarda i manoscritti di Sils, oltre a non essere provato che se ne fossero smarriti, Horneffer ha buon gioco a sottolineare l'incoerenza di chi (come a un certo punto Elisabeth) avesse cercato tra le carte dell'estate il seguito del lavoro avviato da Nietzsche in autunno (è vero però che a rigore Elisabeth avrebbe avuto ragione di cercare appunti e note).

Segue la maledizione di Elisabeth, dove Horneffer sottoscrive il giudizio di Overbeck: falsaria e dilettantesca, senza titoli speciali per occuparsi della vita del fratello; e infatti costretta come chiunque altro a servirsi di documenti per la biografia di una persona che presto aveva lasciato la casa per andare a Pforta, e che in particolare Elisabeth non aveva visto per anni proprio nella *Umwerthungszeit*; però disonesta al punto da avvantaggiarsi sulla concorrenza grazie alla gestione delle informazioni dell'Archivio, come nel saccheggio dell'autobiografia, inaccessibile agli altri studiosi; fuori insomma della scienza, dove nessuno la considera, eppure in un posto sovreminente nell'amministrare la leggenda fraterna, che non è solo materia di scienza, visto che non i dotti soltanto, né principalmente loro, si occupano di Nietzsche, ma *artisti, giovincelli e signore*, il solo pubblico presso cui possano attec-

[50] 20 gennaio 1889: "Nous expedimmes [*sic*] hier à votre adresse une grande caisse qui contient tout ce qui appartient au professeur Nietzche [*sic*], maintenant nous reste rien de tout".

chire le edizioni e interpretazioni dell'Archivio di Elisabeth. Si tratta allora di pubblicare tutto cronologicamente, tal quale Nietzsche lo scrisse, senza riguardo per la forma o per l'attrazione estetica che una simile edizione potesse, o piuttosto non potesse, avere, giacché è questione di restituire Nietzsche alla scienza e all'uso dei dotti. Dopo essersi scagionato per la propria attività all'Archivio (lui avrebbe voluto pubblicare come semplice scelta tematica quel WzM1 che Elisabeth cercò di spacciare per opera di Nietzsche a tutti gli effetti), Horneffer, anticipando la polemica richiesta di una Lex Nietzsche negli anni Trenta, protesta contro l'arbitrio onde l'eredità di un grand'uomo si trova accentrata nelle mani di una sola persona, e quale; e chiude con una apologia di Overbeck, il migliore e il più intelligente degli amici di Nietzsche, e anche (come difatti è verosimile) il suo ispiratore per le considerazioni sul cristianesimo nell'*Anticristo*, non — come sostenne Leo Berg in una serie di articoli ispirati da Elisabeth (cfr. Hoffmann, 64) — il suo plagiario in materia.

Come non concordare col tono e con l'esigenza rivendicata dallo Horneffer? Eppure nulla è mai semplice, e soprattutto non si è mai contenti nella gestione di una eredità che è al tempo stesso reclamata da un circolo scientifico contro gli abusi pubblicistici della sorella e rivendicata da una utenza, per l'appunto, di giovincelli, artisti e signore, che trovano la grandezza di Nietzsche proprio nella sua riduzione alla immediatezza della filosofia della vita, e all'occasione se la prendono con Elisabeth non per il manco di scientificità, ma per quello che si stima essere un gretto accademismo. Tre anni dopo l'opuscolo di Horneffer, Gian Falco, alias Giovanni Papini, pubblica sulla "Voce" (20 gennaio 1910, cit. in Domenico M. Fazio, *Il caso Nietzsche*, Milano, Marzorati, 1988) una lugubre *Preghiera per Nietzsche*: "Noi possiamo tornare vicini a Nietzsche — al vero Nietzsche. Gli altri, i falsari e i traditori, hanno finito. Siete tutti invalidi e morti, gatti selvaggi da salotto, neroncini briachi di lirismo non digerito, farabutti prosaioli che interpretate le volanti parole di Zarathustra a uso di macellai o di facchini di serraglio? E voi altri, egregi dottori e chiarissimi professori, avete smesso di allumacare il cadavere dell'eroe che aspetta di risorgere? Avete

trovato tutte le fonti, avete istituito tutti i paragoni e messe sull'attenti le sottili esegesi e le grandi obiezioni? Le postume spie hanno raccolto i ricordi; le infedeli hanno venduto a suon di marchi tutte le lettere; l'archivio è fondato e il suo bravo catalogo non dimentica nulla; la bibliografia è in pari; in tutti gli 'indici per autori' il suo povero amore polacco ha trovato posto... non vi basta?". Tralasciando di appurare chi potesse essere il povero amore polacco (forse Lou, con tutto che era russa), c'è da domandarsi quale sia, in questi anni che precedono di gran lunga anche solo il sospetto di Auschwitz, il motivo di tanta retorica virulenza sulla eredità.

Tornando a Horneffer e al suo opuscolo, accompagnato da altre azioni sui giornali, i due più diretti interessati, Gast ed Elisabeth, reagirono prontamente, il primo con un articolo sull'Archivio Nietzsche pubblicato sulla "Kritik der Kritik" del 1907, la seconda, pure lei immantinente, con l'opuscolo sugli amici e i nemici dell'Archivio che, per una ironia forse involontaria, ricalca la tematica dell'amico e del nemico annunciata in *Umano, troppo umano* (aforisma 376) e ripresa nello *Zarathustra*: " 'Freunde, es gibt keine Freunde!', so rief der sterbende Weise; 'Feinde, es gibt keinen Feind!' — reif ich, der lebende Tor". Gli amici, in una partizione che ribadisce l'alternativa tra Weimar e Basilea, sono Rohde, Heinze, Riehl, von den Hellen, Seidl, von Müller, Gast, Scholl; i nemici Franz e Ida Overbeck, Bernoulli, Diederichs e ovviamente Ernst Horneffer. Abbiamo riportato altrove i motivi dell'apologia di Elisabeth, che insiste sul fatto che l'Archivio fu frutto della necessità di raccogliere e pubblicare il lascito di Nietzsche; e vedremo che l'esigenza di una maggiore scientificità verrà interiorizzata. Come ricorda Montinari,[51] qualche anno dopo lo *Streit*, portata a termine la Gross-Oktav, Elisabeth scrisse a un consulente: "Sarebbe veramente necessario che l'attività editoriale dell'Archivio cominciasse di

[51] *La pubblicazione dei frammenti e degli scritti postumi di Nietzsche dal 1894 ad oggi*, relazione tenuta al convegno "Nietzsche e la crisi moderna", Palermo, 6-8 maggio 1976, ora in *Riscoprire Nietzsche*, a c. di Alfredo Fallica, Palermo, Edizioni dell'Associazione internazionale di studi e ricerche su Nietzsche, 1980, pp. 25-38: p. 32.

nuovo. Ciò che ha fatto Peter Gast è adesso nelle mani del dottor Oehler. Quanto ancora vi è da fare, di ciò io posso darle un'idea soltanto se una volta verrà qua e le potrò mostrare il materiale e i piani. Peter Gast non era uno studioso, gli mancava la coscienziosità filologica, che egli sostituiva con una specie di arbitrio artistico il quale rende necessari i più vari e i più laboriosi controlli, e questo deve avvenire finché io vivo, perché io conosco tutta la tradizione dell'edizione completa, e purtroppo conosco anche gli errori che sono stati fatti". Per parte sua, ricorda ancora Montinari, Gast, nella copia dell'opuscolo di Horneffer conservata nell'Archivio, aveva glossato la richiesta di una edizione integralmente cronologica con questa postilla: "Se si fosse pubblicato in questo modo, Horneffer avrebbe detto che il contrario è giusto. Al pubblico non si può offrire una edizione di questo genere. I conoscitori per cui una edizione di questo genere sarebbe un godimento sono troppo pochi".

Il 1907 si chiude tra le polemiche: Elisabeth contro Bernoulli, Diederichs e Horneffer, Erdmann contro il monopolio weimariano, Schlein contro la biografia di Elisabeth, Holzer contro Horneffer, che gli risponde (anche qui, si troveranno tutti i riferimenti in Hoffmann). Il presumibile risultato è che l'attività dell'Archivio è circondata dal sospetto; si prenda, ad esempio, l'esposizione della vita e dell'opera di Nietzsche pubblicata dal Mügge nel 1908 (*Friedrich Nietzsche. His Life and Work*, London and Leipzig, T. Fisher Unwin), dove la biografia di Elisabeth è sì considerata un libro eccellente, ma anche *rather "sisterly"*, e, prosegue Mügge, *I have disregarded all posthumous works and sketches, with the exception of the books left finished* (p. VI), tra cui si annovera l'*Anticristo* come prima parte del WzM. Tale era, già cinque anni prima, l'avviso di un nietzscheano non filologo né specialmente attrezzato, Francesco Orestano (*Le idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*, Palermo, Reber), che parla del WzM come di un'opera incompiuta: "Al progetto più grandioso di quest'opera appartengono i noti libri *Il caso Wagner* (1888), *Il crepuscolo degli idoli* (1888) e tutti i frammenti pubblicati recentemente come XV volume delle opere di Nietzsche. Al progetto più modesto

della sua opera appartengono *L'Anticristo* (1888), che ne forma la prima parte, e pochi frammenti" (cit. in Fazio, p. 85; difatti, il vol. VIII di GA indica l'*Anticristo* come *Der Wille zur Macht I*).

1908

Il 23 maggio il Granducato di Sassonia-Weimar riconosce ufficialmente l'esistenza della Fondazione Nietzsche, avente per fine l'assicurare la perennità dell'Archivio come centro di ricerca. Per molti anni il presidente sarà Adalbert Oehler, ma Elisabeth ci avrà gran parte; tra i membri del comitato, Spengler (1923-35), Walter F. Otto (dal 1933), Ernst Bloch (fino al 1949). Esce il libro di Bernoulli sull'amicizia tra Overbeck e Nietzsche (*Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Jena, Diederichs, 2 voll.), monumento di Basilea contro Weimar, e scoppia un caso legale. Gast, che si vede pubblicare senza autorizzazione delle lettere nel lavoro di Bernoulli, fa causa a lui e al suo editore, e la vince; il secondo volume, contenente le epistole di Gast, viene ritirato dal commercio e potrà circolare solo con le lettere gastiane oscurate; Gast si oppone anche a questo, allegando l'argomento che con l'acqua o con una gomma si riuscirebbe a togliere il nero, ma su questo il tribunale non gli dà retta. La causa si risolve in una catastrofe economica per Bernoulli, mentre a Weimar esce una edizione di lusso dello *Zarathustra*, e un'altra, la prima e in tiratura limitata, di *Ecce homo*, a cura di Raoul Richter e con grafica di van de Velde per la Insel Verlag. Entrambe le edizioni saranno biasimate come prodotti confezionati col gusto e la mentalità dei banchieri.

È di quest'anno anche il saggio di Mussolini, *La filosofia della forza*, "Il pensiero romagnolo", 29 novembre, 6 e 13 dicembre.

1909

Escono dall'Insel di Lipsia le lettere di Nietzsche alla madre e alla sorella, a cura di quest'ultima, che opera molti falsi e in specie si trasforma in destinataria di alquante lettere indirizzate alla madre; l'operazione è criticata da Hofmiller (*Nietzsche und seine Schwester*, "Süddeutsche

Monatshefte", ottobre), già *Freund* e ora *Feind*, che dà a vedere di conoscere gli excerpta di Koegel donde desume la prova del falso. Waldemar Olshausen (*Jahresberichte für neuere deutsche Literaturgeschichte*) stronca la Taschenausgabe, e sostiene che il WzM2 è opera piuttosto di Elisabeth che di Nietzsche. Gast lascia l'Archivio; morirà nel 1918 dopo essersi rifiutato, negli ultimi nove anni di vita, di intervenire in alcun modo nelle controversie nietzscheane.

1910

Vol. XVII della GA, Philologica I (editi e inediti 1866-77), a cura di Ernst Holzer. Bernoulli reinteriviene sulla storia di Lou in esplicita antitesi alla versione del *Leben* (*Nietzsches Lou-Erlebnis*, "Raschers Jahrbuch"), mentre Elisabeth firma con Kröner, che è diventato l'editore della GA, un contratto per una nuova biografia (sarà la cosiddetta "piccola biografia" apparsa in due volumi, 1912 e 1914).

1911

Escono i voll. XV e XVI della GA (rispettivamente: *Ecce homo* e WzM, libri I e II; e WzM, libri III e IV, indice dei nomi dei voll. IX-XVI e il piano dei contenuti dei voll. I-XVI). L'edizione del WzM è destinata a rimanere canonica. Curatore è Otto Weiss, già editore di Schelling, assunto nel 1909. Se il testo non cambia rispetto all'edizione di cinque anni prima, più sostanzioso è l'apparato (oltre 100 pagine, che consta, come si è detto, di una decina di "Unsichere Aphorismen und Varianten", di una larga scelta di piani e abbozzi, e di una tavola di concordanze cronologiche); proprio sulla base dei piani pubblicati dal Weiss, il Würzbach, sin dai tempi della edizione Musarion, incominciò a progettare l'edizione più che raddoppiata della *Umwerthung* poi uscita nel 1940. Si fonda un comitato per l'erezione di un monumento a Nietzsche, che non si realizzerà per via della progressiva crescita delle ambizioni legate al progetto, che da ultimo, prima della guerra che lo interromperà, comprendeva anche uno stadio per delle specie di olimpiadi nietzscheane; partecipano al comitato, tra gli altri, Gide, Hofmannsthal, Mahler e Ra-

thenau (l'industriale nietzscheano dell'*Uomo senza qualità*). Tentativo di Elisabeth per il Nobel.

1912

Vol. XVIII della GA, Philologica II, inediti sulla storia letteraria, la retorica e la ritmica, a cura di Otto Crusius. Nella storia dell'Archivio e delle edizioni premessa alla edizione Beck, Oehler stima che all'incirca in questo periodo l'attività editoriale dell'Archivio possa considerarsi chiusa; infatti l'ultimo volume della GA, il XIX, Philologica III, sulla religione antica e la filosofia, esce l'anno dopo, a cura del Crusius e di Wilhelm Nestle.

GUERRA E DOPOGUERRA

1914

L'agosto 1914 sorprende Elisabeth nel secondo tentativo di ottenere il Nobel. Nella lotta delle propagande avverse si costituisce il mito del militarismo nietzscheano: interiorizzato dai tedeschi all'epoca della nazificazione, il Nietzsche prussiano imbandito dall'Intesa sarà, dopo un altro conflitto, l'ovvio presupposto della denazificazione. Mentre esce la prima versione inglese del WzM, dovuta a Oscar Levy, alcuni giornali inglesi, seguiti da quelli francesi, vedono in Nietzsche un responsabile della politica di potenza; i tedeschi, scrive nel 1915 il Mazel sul "Mercure de France", aspirano alla *volontà di potenza* (e la tesi sarà ripresa da noi dall'Olgiati, *Per l'interpretazione di Nietzsche*, "Rivista di filosofia neoscolastica", 1915, e avversata da Croce). Ovviamente altri erano i sostenitori della guerra di Guglielmo II, per esempio Thomas Mann o il vecchio nemico di Nietzsche Wilamowitz-Möllendorff, con ragioni che ora forse ci possono apparire incomprensibili, ma che allora erano chiarissime (è in questa luce che si dovrà leggere l'adesione di Elisabeth al nazionalistico *Deutsche Vaterlandspartei*, che propugnerà la prosecuzione a oltranza del conflitto). Ancora una volta, si dovrà tener presente che l'itinerario spirituale di Nietzsche e di sua sorella si può intendere non alla luce del Mito del Ventesimo Secolo, ma di una età che, ai tempi di Rosenberg, era

interamente rivolta: come ha notato bene Montinari e, più prossimamente, il Nolte,[52] che ricorda come, nella Germania di Bismarck e poi di Guglielmo, nessun uomo politico avrebbe potuto sensatamente proclamarsi nietzscheano, pena non trovare ascolto, o un partito disposto a farsi carico di una simile *grosse Politik*; ciò che si vede chiaramente in quanto Wilamowitz scrive, ancora per esortare alla guerra, nell'agosto 1918: "Ci fa solo sorridere veder mettere accanto ai propugnatori della potenza del nostro Stato uno di quegli individualisti anarchici",[53] ossia il suo brillante predecessore a Pforta su cui aveva trovato tanto da ridire all'epoca della *Nascita della tragedia*. E tuttavia: una volta che si sia notificata l'inattendibilità storica di un mito creato prima dalla propaganda occidentale contro *gli Unni* che dall'Archivio di Weimar, bisognerà di nuovo chiedersi perché proprio su Nietzsche, e non su altri, si siano potute costruire queste mitologie. La guerra di Nietzsche non era quella di Guglielmo e probabilmente nemmeno quella di Hitler; ma quando Olgiati scrive che i soldati tedeschi leggono lo *Zarathustra* in trincea, riporta anzitutto un dato di fatto; così come quando Gabriel Huan pubblica nel 1917 *La philosophie de Frédéric Nietzsche* in una collana consacrata alle *Doctrines de guerre en Allemagne* (Paris, Fontemoing et C.ie), non si inventa niente citando in esergo la sentenza nietzscheana secondo cui la guerra è per lo Stato una necessità dello stesso ordine che la schiavitù per la società.

1917

Nel quadro di una edizione di guerra delle opere di Nietzsche avviata dal Kröner nel 1915, esce *Der Wille zur Macht. Eine Auslegung alles Geschehens* (titolo immutato, sottotitolo tolto da uno dei vari piani di Nietzsche), a cura

---

[52] Montinari, *Su Nietzsche*, Roma, Editori Riuniti, 1981; Ernst Nolte, *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Frankfurt/M-Berlin, Ullstein, 1990 (trad. it. di M. Nardi, S. Brunelli e N. Paoli, con una prefazione di L. Colletti, *Nietzsche e il nietzscheanesimo*, Firenze, Sansoni, 1991).

[53] *Gli intellettuali tedeschi e il loro presunto magistero di violenza*, cit. in Massimo Cacciari, "L'impolitico nietzschiano", in Nietzsche, *Il libro del filosofo*, trad. it. cit., p. 105.

di Max Brahn, in 696 aforismi. Non si tratta di una via di mezzo tra WzM1 e WzM2, ma di una riduzione di quest'ultimo. Fu proprio su di essa che si appoggiò nel 1922 l'editore milanese Isis per la prima edizione italiana del WzM, con traduzione siglata L. P. Gli italiani conobbero dunque per la prima volta il WzM in una scelta approntata per i nemici di ieri. "La presente traduzione è condotta sull'ultima recente edizione che è la prima in cui l'opera si presenta con unità e compiutezza di libro, essendosi lo studioso che l'ha curata preoccupato di ordinare il materiale fissato da Nietzsche stesso in una nota del marzo 1887, e di trascegliere nel caos delle note quanto si coordina in esposizione unitaria della dottrina fondamentale di Nietzsche [...] Fu l'opera del destino più doloroso. Mutila, caotica, subì profanazione in una prima superficiale edizione piena di errori del 1901. Per i più fedeli cultori del pensiero di Nietzsche, per la sorella stessa di lui, l'edizione di 'La volontà di potenza' rimase problema pieno di difficoltà. Dal 1906 il manoscritto è tutto fedelmente pubblicato con tutti gli inconvenienti del disordine, delle ripetizioni, dei fuor d'opera. Con questa edizione si è raggiunto, con fedeltà nella scelta, nell'ordine e nell'interpretazione filosofica, anche il massimo accostamento alle esigenze dei lettori: quanto di meglio, date le tragiche vicende del lavoro, si è potuto fare per conservare l'essenza". Questa traduzione, e non l'altra, del 1927, condotta sui 1067 pseudoaforismi della Taschenausgabe (e che non conobbe ristampe), ebbe maggiore fortuna; ripubblicata nel 1937 dal Bocca — si tratta della semplice ricopertinatura dell'edizione Isis, di cui conserva il frontespizio —, uscirà per la terza e ultima edizione (unica postbellica) nel 1946

1918

Esce il libro di Ernst Bertram *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*,[54] ai suoi tempi fortunatissimo e ristampato varie volte nel periodo tra le due guerre. Bertram era un

[54] Berlin, Bond; trad. it. di M. Keller, introd. di Lea Ritter Santini, *Nietzsche. Per una mitologia*, Bologna, il Mulino, 1988.

membro del circolo di Stefan George; si era visto commettere la monografia nietzscheana dopo che altri temi più allettanti (Novalis, soprattutto Hölderlin) erano stati affidati a Hildebrand e a Gundolf; ed era amico, a Monaco, di Thomas Mann, a quel tempo su posizioni molto diverse da quelle del *Doctor Faustus*. Difficile sopravvalutare il ruolo del libro di Bertram nella Nietzsche Legende. In una età sazia di conoscenza storica, l'essenziale di un uomo e di un pensiero può essere restituito solo attraverso il mito, che scioglie le contraddizioni e pacifica ogni cosa nella leggenda e nell'idea di autosuperamento, cui Klages e Heidegger daranno una portata filosofica: "In questa ostilità che manifesta nei suoi ultimi anni nei confronti dei tedeschi, Nietzsche è certo soprattutto un segno e una testimonianza della 'sofferenza tedesca verso se stessi' [...]; come l'odio per i tedeschi di Nietzsche è ancora una volta segno e testimonianza dell'odio per se stesso, di quella nobile ricerca di autosuperamento, nella quale lo stesso Nietzsche vedeva 'in definitiva la sua maggiore forza'" (p. 126). Nel 1918 esce un altro libro maturato nell'autunno dello storicismo e nell'ambiente di Monaco, il primo volume del *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler (il secondo sarà pubblicato nel 1922), che di Nietzsche prende piuttosto il lato vitalistico, dove le età dell'uomo sono *Gleichnis* della storia del mondo.

Un ricco commerciante di Amburgo, il console Christian Lassen, offre un premio di 5000 marchi per il miglior libro scritto nello spirito nietzscheano; il premio durerà sino al 1923, quando la somma sarà ridicolizzata dall'inflazione. Tra i libri premiati le *Considerazioni di un impolitico* di Mann, il saggio di Bertram e quello di Spengler, *La filosofia dell'als Ob* di Hans Vaihinger, *Dell'eros cosmogonico* di Klages.

1919

Mentre l'Archivio è presidiato dall'esercito durante l'insurrezione spartachista, esce a Breslavia il libro di Hugo Bund, *Nietzsche als Prophet des Sozialismus*: la volontà di potenza è volontà di potere, il superuomo è tiranno, che porta il socialismo alle sue estreme conseguenze; e lo stes-

so militarismo avrebbe in Nietzsche il suo più serio sostenitore. A Monaco, dove sulle ceneri del Regno di Baviera si è formata una repubblica sovietica, Friedrich Würzbach fonda una "Nietzsche Gesellschaft"; suoi promotori sono Bertram, Hofmannsthal, Richard Oehler, Wölfflin.

1920

L'inflazione sta bruciando tutti gli averi di Elisabeth. Anche a questa circostanza si deve la nuova edizione delle opere di Nietzsche in 23 volumi, promossa dall'Archivio, presso l'editore Musarion di Monaco, iniziata nel 1920 e conclusasi nel 1929, giusto in tempo per una nuova crisi. Oehler, nella sua storia dell'Archivio, loda stampa e legatura; Montinari, e altri prima di lui, giudicano invece l'edizione Musarion tanto sontuosa quanto inutile. È vero che molti errori di GA sopravviveranno in Musarion, ma, lo si è visto, qui si afferma l'incontestato criterio cronologico (inosservato, in sostanza, solo per la silloge delle poesie e degli scritti autobiografici nei voll. XX e XXI) che interiorizza le critiche del 1907 e degli anni seguenti. I curatori sono Richard Oehler (che firma anche la premessa generale alla edizione, datata gennaio 1920), Max Oehler e il Würzbach.[55]

---

[55] Vol. I, Scritti giovanili (1858-68), 1922; II, Scritti minori (1869-74), a c. di Max e Richard Oehler, 1920; III, *La nascita della tragedia*, inediti 1869-71, più il tentativo di autocritica del 1886, a c. di idd:, 1920; IV, Conferenze, scritti e lezioni 1871-76, a c. di idd., 1921; V, Lezioni (1872-76); VI *Libro del filosofo* e *Inattuali I* e *II*, a c. di idd., 1922; VII, *Inattuali* III e IV e scritti minori, a c. di idd., 1922; VIII, *Umano, troppo umano I*, a c. di idd., 1923; *Umano, troppo umano II*, a c. di idd., 1923; X, *Aurora*, a c. di idd., 1924 ; XI, Postumi del periodo di *Aurora* e della *Gaia scienza*, 1880-82, a c. di idd. e di Würzbach, 1924; XII, *Gaia scienza*, a c. di Würzbach, 1924; XIII, *Zarathustra*, a cura di id., 1925; XIV, postumi del periodo dello *Zarathustra* e della trasvalutazione (1882-88: con precisazione che ivi si danno anche i postumi di *Al di là del bene e del male* e della *Genealogia della morale*), id., 1925; XV, *Al di là del bene e del male, La genealogia della morale*, a c. di R. Oehler, 1925; XVI, Studi del periodo della trasvalutazione (1882-88), a c. di Würzbach, 1925; XVII, *Caso Wagner, Crepuscolo degli idoli, Anticristo, Nietzsche contra Wagner, Arte e artisti* (dai postumi) (l'*Anticristo* è presentato come libro I della *Trasvalutazione*, e si danno abbozzi per il libro III, *L'immoralista*), a c. di R. Oehler, 1926; XVIII, WzM, libri I e II, con piani e abbozzi (1884-88, pp. 337-358), a c. di Würzbach, 1926; XIX, WzM III e IV, e Nachträge 1884-88, con notizia filologica di Würzbach e cronologia di tutti gli aforismi; XX, Poesie (1859-88), a c. di Würzbach; XXI, scritti autobiografici (*Aus meinem Leben* 1844-58), prefazioni

1921

Nietzsches Werke. Klassiker-Ausgabe, in 8 volumi. Comprende, in ordine cronologico, gli scritti pubblicati da Nietzsche e quelli che lasciò pronti per la stampa; a integrazione, come nono volume, è il WzM in 696 aforismi dell'edizione Brahn.

1922

Che in ogni caso la Musarion venisse intesa come una edizione transitoria è provato anche da questo: nel 1922, in collaborazione con un gruppo di professori dell'Università di Jena, l'archivista Max Oehler, Adalbert Oehler e Karl Koetschau discutono il piano per una grande edizione storico-critica, che sarà poi la Beck, mentre il direttore del Goethe-Schiller Archiv di Weimar si assume il compito di decifrare i manoscritti non ancora trascritti, e lavora nel Nietzsche-Archiv. Solo nove anni (cinque dei quali di guerra) separano la conclusione della GA dai primi progetti dell'edizione storico-critica. Terzo e ultimo tentativo di Elisabeth per il Nobel.

1923

Mentre i rapporti tra Elisabeth e suo cugino Adalbert Oehler vanno deteriorandosi (lo Oehler si dimette dalla Fondazione Nietzsche), Elisabeth inizia un carteggio con Mussolini, cui manda felicitazioni per i suoi successi politici, insieme a una foto del fratello, avendone in risposta un telegramma. Mussolini fu l'unico politico di rilievo a essere, e a potersi sensatamente proclamare, nietzscheano. Si ricordi il saggio del 1908 sulla filosofia della forza; più tardi Mussolini citerà Nietzsche in un discorso alla Camera;[56] e il motto *vivere pericolosamente* viene da Nietzsche (FW, 283): "Tutte le morali che si rivolgono all'indi-

---

del 1886, *Ecce homo*, a c. di R. Oehler, 1927; XXII Sachregister A-L, a c. di id., 1928; XXII, Sachregister M-Z, a c. di id., 1929.

[56] Il 26 maggio 1934: "Io, come discepolo di Federico Nietzsche polacco germanico, ho imparato da lui come nelle cose difficili bisogna procedere con passo cauto ma leggero"; cit. in Fazio, p. 194.

viduo singolo, allo scopo — come si dice — della sua 'felicità' — che non sono se non proposte di comportamento in rapporto al *grado di pericolosità* secondo il quale l'individuo singolo vive con se stesso; ricette contro le sue passioni, le sue tendenze buone e cattive, in quanto queste hanno la volontà di potenza e vogliono soggiogare". In febbraio, Spengler tiene una conferenza all'Archivio; il tema da lui proposto era "Morale e costume" ma, su richiesta di Elisabeth, parla su "Sangue e denaro"; l'anno dopo pubblicherà il saggio *Nietzsche e il suo secolo* (ora in *Reden und Aufsätze*, München 1937; Goethe e Nietzsche sono le massime figure della cultura tedesca, tutto risolto nella forma il primo, rivolto all'informe il secondo). Sempre nel quadro dei rimedi all'inflazione, l'Archivio avvia una nuova edizione di lusso, la cosiddetta Dünndruckausgabe (1923-28), in piccoli volumi eleganti, non numerati e in carta Bibbia, con nuove prefazioni.

1925

"Ariadne", primo e unico fascicolo dell'annuario della "Nietzsche-Gesellschaft", con contributi di Bertram, Mann, Gide.

1926

Nei voll. XVIII e XIX della ed. Musarion esce il WzM curato dal Würzbach. I testi raccolti sono designati come *Piani e abbozzi* e, sulla base dell'apparato Weiss, viene fornita la datazione approssimativa degli pseudoaforismi. Esce pure il Register approntato da Richard Oehler come vol. XX della GA, poi rimaneggiato per la Musarion (voll. XXII e XXIII, 1928 e 29), e ripreso nella edizione tuttora in uso della Kröner. Libro di Klages sulle scoperte psicologiche di Nietzsche, poi seguito, nel 1929, dall'opera in tre volumi sullo spirito come controcanto dell'anima.

1927

L'editore milanese Monanni, ex anarchico, inizia la traduzione delle opere di Nietzsche in 11 volumi, sulla base della Taschenausgabe. Ivi appare (voll. IX e X) l'unica tra-

duzione italiana del WzM2: *La volontà di potenza / Saggio di una trasmutazione di tutti i valori* / Introduzione e appendici di Elisabetta Foerster-Nietzsche / prima edizione italiana autorizzata / traduzione di Angelo Treves. "La Ronda", e le sue edizioni, erano state contattate dall'Archivio in vista dell'edizione italiana; nel gennaio 1922 la rivista aveva pubblicato un appello dell'Archivio perché si inviassero tutti gli scritti su Nietzsche apparsi durante la guerra, e sullo stesso numero Max Oehler dava notizia della edizione Musarion; la chiusura della "Ronda" nel 1923 lasciò via libera al Monanni. Tra il 15 e il 17 ottobre si tiene a Weimar il primo convegno nietzscheano. Principali relatori sono Spengler, Scheler, Hans Prinzhorn e Würzbach.

1928

Der Wille zur Macht / Versuch einer Umwertung aller Werte [*sic*: *Umwerthung* e *Werthe* era invece la grafia arcaicizzante preferita da Nietzsche], Dünndruckausgabe, introduzione e notizia di Elisabeth. All'Archivio, W. Mann tiene una conferenza su "Mussolini e il fascismo come movimento spirituale", presente la legazione diplomatica italiana.

1929

Nella prospettiva della imminente scadenza dei diritti (agosto 1930), Willy Haas, direttore della "Literarische Welt" esige, dalle pagine del suo giornale, una Lex Nietzsche che tuteli il *Nachlass* contro ulteriori manovre di Elisabeth, enumerando altri casi di abusi degli eredi: Hölderlin, Goethe, Byron, Heine, Schopenhauer ecc.; in un altro articolo accusa Elisabeth di star consegnando Nietzsche a Mussolini.

LO SCADERE DEI DIRITTI E L'ASCESA DI HITLER

1930

Il primo a profittare con larghezza della nuova situazione è il Kröner, che pubblica diverse edizioni gestite da

Alfred Baeumler.[57] Bisogna riflettere sulla coincidenza onde nello stesso giro d'anni cessa il monopolio di Elisabeth e sorge il nuovo Reich. Pertinenti nel quadro di una ricostruzione biografica o d'ambiente, rilevanti forse come sintomo della crisi tedesca ed europea, le vicissitudini dei rapporti di Elisabeth con Hitler non toccano in alcun modo la costituzione materiale del WzM. Ormai in sostanza spossessata del lascito fraterno, Elisabeth continua a essere al centro di polemiche che indagano retrospettivamente sulle sue falsificazioni, smentendo ogni residua persuasione circa l'attendibilità del WzM come opera di Nietzsche e, più generalmente, intorno alla Nietzsche-Legende weimariana. Sempre nel 1930 esce il primo libro di Erich F. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch. Beiträge zu einer Biographie auf Grund unveröffentlicher Dokumente* (Heidelberg, Niels Kampmann), una controbiografia avversa al *Leben* elisabettiano.

---

[57] La prima è l'edizione ancora in commercio nei Kröner Taschenbücher: è data in volumi singoli, dove la numerazione è quella della collana dei tascabili di Kröner. I voll. 70-77 comprendono gli editi (e scelte dagli editi dei periodi relativi, come già nella Taschenausgabe elisabettiana); il vol. 78 è il WzM2, e i voll. 82 e 83, usciti nel 1932, accolgono una scelta dai postumi di GA IX-XVI col titolo *Die Unschuld des Werdens*. Nachlass I e II; in quest'ultimo volume, pp. 273-313, Baeumler pubblica i diversi piani che Nietzsche aveva preparato per il WzM. Accanto a questa edizione, la Kröner Verlag ne allestisce altre due, una di lusso e l'altra popolare. La prima consta di cinque volumi che comprendono gli editi, di un sesto col WzM, di un settimo che raccoglie i due voll. dei frammenti sulla "innocenza del divenire", e di un ottavo, sempre a cura del Baeumler, che raccoglie dei documenti biografici (*Nietzsche in seinen Briefe und Berichte der Zeitgenossen*); l'edizione popolare, affidata ad August Messer, consta di due volumi di testi antologizzati (solo lo *Zarathustra* è dato per intero); la scelta del WzM operata dal Messer comprende 491 pseudoaforismi. Ancora per iniziativa di Baeumler, nel 1931 esce dal Reclam di Lipsia una composita edizione in quattro volumi: vol. I vita e pensiero di Nietzsche, di Karl Heckel, postfazione di Baeumler; poesie, postfazioni di Kurt Hildebrandt; vol. II *La nascita della tragedia*, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, *Schopenhauer come educatore*, *Richard Wagner a Bayreuth*, *Il caso Wagner*, postfazioni di Hildebrandt; vol. III, *Al di là del bene e del male*, *Genealogia della morale*, *Ecce homo*, postfazioni di Hildebrandt; vol. IV *Nietzsche, il filosofo e il politico*, di Baeumler, e *La filosofia di Nietzsche nella sua autopresentazione*, a cura di Baeumler (I "Il sistema"; II "La crisi dell'Europa"). Dello scadere dei diritti non profittarono Kröner e Baeumler soltanto: ancora nel 1931 escono i *Friedrich Nietzsches Werke in sieben Teilen*, Leipzig, Bong & Co, a cura, con un profilo biografico e una introduzione, di Walter Linden.

1931

"Pour des raisons bien connues, l'édition historique et critique de Nietzsche n'a pu être entreprise avec quelque chance de succès qu'après la mort de la soeur." Questa sentenza, uscita dalla penna di Richard Roos ancora nel 1972,[58] è un mistero. Nel 1931, Elisabeth, ancora viva e vegeta, è impegnata a farsi riconoscere un prolungamento trentennale dei diritti sull'edizione dei postumi, di fronte al dilagare delle iniziative editoriali che ne la spossessavano. E il tribunale, con sentenza del 17 dicembre 1931, riconoscerà la fondatezza della tesi di Elisabeth, secondo cui, Nietzsche non avendo scritto il WzM nel modo presentato dalla compilazione della sorella e di Gast, i diritti dovevano intendersi come appartenenti anche a lei e ai suoi eredi, per altri trent'anni.[59] Questa circostanza spiega perché tutti gli interessi di Elisabeth non andassero nel senso di inibire una edizione critica ma, proprio al contrario, in quello di dar vita a nuove iniziative che si qualificassero culturalmente, nel momento in cui lo sfruttamento venale degli editi non era più una sua prerogativa. È in questo quadro che, a partire dal 1931, si avvia, presso il Beck di Monaco, l'edizione storico-critica delle opere di Nietzsche.[60] Curatori sono Karl Schlechta, Hans Joachim Mette, Wilhelm Hoppe, Erhart Thierbach, Hans Krahe, Wolfgang Buchwald, Carl Koch; il comitato di-

---

58 *Nietzsche aujourd'hui?*, II, 287.

59 Cfr. la lettera di Montinari a Colli del 26.4.1964 (pubblicata dal Campioni), che si riferisce al tentativo (poi senza seguito) di Rudolf Boehm, di pubblicare una nuova edizione del WzM: "Hahn [il direttore del Goethe-Schiller Archiv] ha ricevuto una lettera del 'lovaniese' [Boehm] [...] In essa il lovaniese chiede se vi sono questioni di diritti d'autore per la pubblicazione della rubrica [del 1887], e se Hahn è in grado di dirgli se anche per la pubblicazione dei testi di WzM tipo quella che lui vuole fare avrà delle difficoltà da parte di chi oggi è l'erede dei diritti d'autore di Elisabetta. Quest'ultima domanda si spiega così: a Stoccarda ho saputo da quel redattore di Kröner che, quando l'editore Ullstein di Berlino volle stampare nei suoi volumi tascabili la WzM, Kröner ottenne che il volume fosse ritirato dalla circolazione perché la WzM è da considerare sotto diritti (cioè di Elisabetta!)".

60 "Dopo questo miracoloso raddrizzamento della sua situazione finanziaria [il riconoscimento dei diritti sui postumi], Elisabeth si rimise all'opera con rinnovata energia. Doveva supervisionare il lavoro di due giovani studiosi, Karl Schlechta e Joachim Mette, che preparavano l'edizione critica delle opere del fratello" (Peters).

rettivo della edizione è composto da Carl August Emge (sino al 1935), Walter Jesinghaus, Richard Oehler, Oswald Spengler (sino al 1935), Max Oehler, Walter F. Otto (dal 1933), Martin Heidegger (1935-42: il primo filosofo di rango, se si eccettua Simmel, ad avere avuto a che fare con le edizioni nietzscheane), e, sempre dal 1935, da un Prof. Heyse che non ci è riuscito di identificare. Il WzM, scrive Mette nel *Sachlicher Vorbericht* del primo volume uscito nel 1934, sarebbe stato pubblicato in un volume a parte per il suo valore storico,[61] ma i frammenti che lo compongono avrebbero dovuto essere raccolti in ordine cronologico.[62]

1932

Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt.* L'insegnamento di Nietzsche è ormai uscito dai limiti della ricezione fine secolo e anche dall'estetismo del George-Kreis. Il mondo nuovo è quello dell'assenza di patria e della mobilitazione totale, degli impiegati e operai militarizzati come preforma del nichilismo di cui Nietzsche aveva scritto nei frammenti degli anni Ottanta (cfr. WzM 763: "Gli operai dovrebbero imparare a sentire come *soldati*") e che, nel secondo dopoguerra, Heidegger esporrà nel *Brief* secondo la sentenza, che si vuole profetica, *Heimatslosigkeit wird ein Weltschicksal.* Che tutto divenga pura for-

---

[61] Beck, I, CXXII: "In ogni caso, la collazione di aforismi tratti dall'insieme della *Volontà di potenza*, eseguita dalla dottoressa Förster-Nietzsche e da Peter Gast interpretando con competenza le intenzioni di Nietzsche continua a rimanere valida: nella Gesamtausgabe verrà compresa in un'edizione critica, come appendice, in un volume".

[62] Come si è detto, l'edizione, per la catastrofe della Germania hitleriana, si fermerà al quarto volume delle lettere e al quinto delle opere: vol. I (1934), Scritti giovanili 1854-61, a c. di Mette (con l'apparato e la descrizione dei manoscritti, e la storia del Nietzsche Archiv scritta da Richard Oehler); vol. II (1934), Scritti giovanili 1861-64, a c. dello stesso; vol. III (1935), Scritti del periodo studentesco e militare 1864-66, a c. di Mette e di Schlechta; vol. IV (1937), Scritti del periodo studentesco e militare 1866-68 e scritti dell'ultimo periodo di Lipsia, 1868, a c. degli stessi; vol. V (1940), Scritti dell'ultimo periodo di Lipsia e del primo periodo di Basilea 1868-69; Appunti delle lezioni, con integrazioni, anni 1874-75 e 1878-79, a c. di Carl Coch e di Schlechta. Per un lapsus o un Witz che la dice lunga sui pregiudizi che aleggiano intorno alla cosa nietzscheana, il catalogo della École Normale Supérieure di Parigi riporta sistematicamente le *Jugend*schriften come *Juden*schriften.

ma, secondo un tema che sarà al centro della riflessione heideggeriana sulla volontà di potenza come arte, è ancora ciò che Jünger riesce a trarre dal WzM; l'artista è il nichilista compiuto perché è capace di avvertire ogni contenuto come pura forma o grande stile, così da liberarsi preventivamente dalla malinconia e dal risentimento per la perdita dei contenuti. Sul fronte delle polemiche, escono le *Gestalten um Nietzsche* (Weimar, Erich Lichtenstein) di Podach, che stigmatizza la "monopolizzazione senza precedenti" di una eredità spirituale; il 30 settembre, sulla "Literarische Welt", attacca le edizioni di Baeumler (che nondimeno sono in concorrenza col monopolio di Elisabeth) nell'articolo "Die Schändung geht weiter": cioè *la profanazione continua* (ma già nel 1930-31 si era innescata una controversia Baeumler-Hofmiller a proposito della edizione Reclam, "Süddeutsche Monatshefte", 28).

1933

Con Hitler ormai saldamente al potere, si moltiplicano gli studi su Nietzsche e il nazismo. Il problema principale è ovviamente quello di far quadrare l'aristocratismo e gli atteggiamenti filosemiti in un orizzonte plebeo e razzista; impresa non semplice, come ricorderà nel 1934 Baeumler in *Nietzsche und der Nationalsozialismus.*[63] Lo Scheuffler[64] ritiene che, nonostante l'amicizia per ebrei come Lou e Rée, Nietzsche fosse un convinto antisemita. Sul fronte del nazionalismo, il Würzbach (*Nietzsche und das deutsche Schicksal*, Leipzig) ricorre invece al ragionamento che era già stato di Bertram, onde proprio nel rifiuto del germanesimo Nietzsche sarebbe stato autenticamente tedesco. Il 27 giugno Andreas Heusler tiene una conferenza nell'Archivio sull'etica dei signori nella saga irlandese, e il 6 dicembre Carl August Emge, in una riunione degli amici dell'Archivio, vanta le "immediate relazioni" dell'Archivio con Hitler.

---

[63] Ora in Id., *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin, Junker und Dünnkampf, 1937, pp. 281-294.

[64] *Friedrich Nietzsche im Dritten Reich*, Erfurt-Molchendorf 1933. Per un resoconto di questa letteratura, cfr. Giorgio Penzo, *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*, Roma, Armando, 1987.

1934

Non basta essere nazisti per venire radiati dall'ordine degli interpreti ammessi di Nietzsche, né rientrare nella categoria morale e antropologica dei *kritische Nietzsche-Forscher* per risultare immuni dal nazismo.[65] Quello stesso Ernst Horneffer che nel 1907 aveva polemizzato contro la compilazione del WzM pubblica a Düsseldorf *Nietzsche als Vorbote der Gegenwart*: cioè precursore di un presente che in quell'anno non poteva che essere nazista; precursore a lungo sacrificato e incompreso, e inteso solo ora, come Hölderlin e sulla scia del Fichte delle *Reden an die deutsche Nation*. Sempre nel 1934 esce davvero una compilazione nietzscheana che corrisponde alla leggenda fasulla del WzM, dove Nietzsche viene presentato come nazista e razzista; ma, come nel caso dell'esegesi di Baeumler, non viene dall'Archivio né meno che mai da Elisabeth: è la silloge curata a Berlino da E. Schneider, *Nietzsches politische Vermächtnis in Selbstzeugnissen*, divisa in due parti, la prima consacrata ai giudizi sullo stato, gli ebrei, i tedeschi, la democrazia, il marxismo, il liberalismo ecc., e la seconda alla volontà di potenza, il bene e il male, l'avvenire della Germania e dell'Europa. Però, come nel Secondo Reich, anche nel Terzo Nietzsche era difficile da assimilare. Le sorgenti ideologiche del nazismo sono piuttosto Moeller van den Buck, che nel 1923 aveva pubblicato *Das Dritte Reich*; Spengler, che nel 1920 aveva prefigurato il nesso tra socialismo e nazionalismo in *Preussentum und Sozialismus*; e più indietro Gobineau, Chamber-

---

[65] "Le nazisme n'est pas né dans le désert. On le sait bien mais il faut toujours le rappeler. Et même si, loin de tout désert, il avait poussé comme un champignon dans le silence d'une forêt européenne, il l'aurait fait à l'ombre de grands arbres, à l'abri de leur silence ou de leur indifférence mais dans le même sol. De ces arbres qui peuplent en Europe une immense forêt noire je ne ferai pas le relevé, je ne compterai pas les espèces. Pour des raisons essentielles, leur présentation défie l'espace du tableau. Dans leur taxinomie touffue, elles porteraient des noms de religions, de philosophies, de régimes politiques, de structures économiques, d'institutions religieuses ou académiques. Bref, ce qu'on appelle aussi confusément la culture ou le monde de l'esprit" (Derrida, *De l'esprit*, Paris, Galilée, 1987, p. 179). Sul nesso tra cultura tedesca e nazismo negli anni Trenta cfr. ora Thomas Laugstien, *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*, Hamburg, Argument, 1990.

lain, Wagner, Paul de Lagarde, Langbehn, Schopenhauer (che per una strana ironia verrà per lo più concepito, nel dopoguerra, come alternativa illuministica all'irrazionalismo nietzscheano).[66] Ma già la presenza di Schopenhauer complica le cose, e indica che non è solo questione di una alternativa tra propaganda e grande cultura. E neppure si potrà dire che qui è all'opera uno spirito sviato dall'irrazionalismo; sovente si oppone alla Nietzsche Renaissance irrazionalista il valore della Hegel Renaissance degli anni Trenta. Ma si dimentica che questa rinascenza fu organica al concetto di Stato totalitario, che i giuristi hegeliani furono la base della teoria nazista dello Stato, che Lasson era nazista.[67]

NIETZSCHE E LA FILOSOFIA. BAEUMLER, LÖWITH, JASPERS, HEIDEGGER

1935

L'8 novembre muore Elisabeth. La direzione dell'Archivio è assunta da Max Oehler, mentre Richard Oehler pubblica *Friedrich Nietzsche und die deutsche Zukunft*, dove brani di Nietzsche si intrecciano a passi di *Mein Kampf* e di Rosenberg; in questo stesso anno, W. Spethmann, in *Der Begriff Herrentums bei Nietzsche* si appoggia a Nietzsche per sostenere l'igiene della razza.

Ma, di nuovo, nulla è mai semplice. In questo stesso periodo, infatti, vengono scritte le maggiori interpretazioni filosofiche di Nietzsche, tuttora vigenti e reputate; il con-

---

[66] Verrecchia, p. 297, riferendosi a un primo appannarsi del culto nietzscheano verso il 1905: "La sbornia superumana, evidentemente, stava per essere smaltita; e gli occhi allucinati dei dionisiaci traevano di nuovo conforto dal riso beffardo di Schopenhauer". Schopenhauer ben più di Nietzsche è presente nel *Mythus des 20. Jahrhunderts* di Rosenberg (1930). Sui presupposti ideologici di Rosenberg è utile e interessante la prefazione di Baeumler alle *Schriften und Reden* rosenberghiane (München, 1943, 2 voll.): Nietzsche, nell'itinerario spirituale di Rosenberg, ha un ruolo marginalissimo, quello di grande diagnostico della malattia storica; ma il *Mito del ventesimo secolo* non è stato influenzato né da Nietzsche né dal romanticismo tedesco, bensì da Goethe e, per l'appunto, da Schopenhauer (p. LXXII).

[67] Su tutto questo, cfr. Hubert Kiesewetter, *Von Hegel zu Hitler*, Hamburg, 1974.

fine tra ideologia e filosofia non è così evidente, sia nel senso che si possono fornire interpretazioni di Nietzsche impregiudicate dal nazismo in una Germania totalitaria, sia, più gravemente, che si possono dare delle importanti letture di Nietzsche pur essendo nazisti (come nel caso di Baeumler e di Heidegger). Montinari (1975, 142) ritiene che un discrimine sia riconoscibile: "Autorevoli rappresentanti della cultura tedesca (come M. Heidegger o W.F. Otto) approvano almeno temporaneamente e ufficialmente — non perché 'ingannati' dalla sorella di Nietzsche come giustamente ha contestato Erich F. Podach, ma per loro intima convinzione — l'annessione di Nietzsche al Terzo Reich. Non per nulla i migliori libri scritti in questo periodo sono opera di avversari del nazismo, come Karl Löwith, Erich F. Podach, Karl Jaspers, Edgar Salin". E difatti è difficile credere che Heidegger, seppure al colmo della esaltazione politica, abbia potuto essere sedotto dalla prosa e dal ragionamento di Elisabeth. Quello che non ci riesce di capire è altro. Da una parte, gli studi di Podach e Salin sono lavori storiografici,[68] e non hanno influito più di tanto sulla comprensione della filosofia di Nietzsche. D'altra parte, le interpretazioni di Löwith e di Jaspers non sono ginestre cresciute su un terreno ostile. Si dirà forse che proprio la contrarietà le ha corroborate, e può ben essere; ma, lo vedremo subito, Jaspers, e soprattutto Löwith, si oppongono non solo alle interpretazioni della età loro, ma pure a quelle di epoche precedenti. Il loro problema è sempre quello di come atteggiarsi rispetto a un Nietzsche finalmente diventato, negli anni Trenta, un filosofo vero e proprio; che poi, come in Jaspers, il rifiuto del System Nietzsche conduca a un ripiegamento proprio sul Nietzsche di Simmel, è ancora un'altra questione. La vera domanda è ancora questa: perché Nietz-

[68] Si è detto degli scritti di Podach. Le opere principali di Edgar Salin sono: *Civitas Dei*, Tübingen, 1926; *Jakob Burckhardt und Nietzsche*, Basel 1938; *Um Stefan George*, Godesberg, 1948; *Hölderlin im George-Kreis*, ivi, 1950. Verosimilmente omonimo di un Edgar Salin specializzato in economia dei trasporti, la cui bibliografia copre lo stesso arco temporale; viene perciò da chiedersi chi dei due sia l'autore del discorso di rettorato "Berufung und Beruf", Basilea, 24.11.1961.

sche ha trovato la sua vera attualità, e un clima spirituale in cui la sua filosofia potesse essere intesa come sistema, solo negli anni Trenta? È colpa degli interpreti? o di Nietzsche? E, visto che parlare di colpa non ha senso, è davvero consigliabile, *per capire Nietzsche*, la lettura di Podach e di Salin a detrimento di quella di Heidegger?

Certo il libro di Löwith su Nietzsche e l'eterno ritorno[69] si costruisce in netta antitesi rispetto alla interpretazione di Baeumler, ma non si tratta della contrapposizione tra filosofia e ideologia, bensì tra due filosofie. Baeumler, infatti, ha certo chiuso il suo saggio su Nietzsche e il nazionalsocialismo con le parole: "und wenn wir dieser Jugend zurufen: Heil Hitler! — so grüssen wir mit diesem Rufe zugleich Friedrich Nietzsche". Resta che la sua interpretazione è uno degli sforzi più determinati per sottrarre Nietzsche al terreno vago delle filosofie della vita e della letteratura, e per conferirgli quella attualità cui Nietzsche non aveva rinunciato, ma semplicemente aveva rivolto a un futuro che pare ora essere giunto. Pensatore esistenziale, Nietzsche è per Baeumler indissolubilmente filosofo e politico, e la volontà di potenza sancisce il nesso fra teoria e prassi. La svolta rispetto alle interpretazioni in chiave di Lebensphilosophie sta nel fatto che ora lo *Zarathustra* è retrocesso in secondo piano rispetto al WzM, e più generalmente ai postumi dei secondi anni Ottanta; sul piano teoretico la conseguenza è che il pensiero fondamentale dello *Zarathustra*, l'eterno ritorno, viene escluso dal System Nietzsche come una incongrua credenza semi-mitica e religiosa (e parlare non miticamente di Nietzsche, come notò Löwith, è l'obiettivo più generale di Baeumler). Non è difficile trovare in questa lettura l'annuncio di molti punti che saranno poi al centro della esegesi heideggeriana: la valorizzazione del concetto di *Kampf*, che Heidegger modulerà nella ripresa neogreca del *polemos*

---

[69] *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1935, n. ed. accr. 1956; trad. it. di S. Venuti *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari, Laterza, 1982. Nella bibliografia della prima edizione vengono citati sia il *Nietzsche der Philosoph und Politiker* di Baeumler, sia il *Leben* di Elisabeth.

anche di là dalla lettera nietzscheana; la concezione del pensiero di Nietzsche come tematizzazione del trascendentale (nella specie sotto forma di una estetica trascendentale del corpo); il superamento dell'illuminismo e del romanticismo, e soprattutto la critica del classicismo tedesco, cui Baeumler oppone una più intima comprensione del momento greco in Hölderlin, in Nietzsche e, diversamente da Heidegger, in Winckelmann.

Al sistema di Baeumler, Löwith non oppone l'aforisma, ma ancora un sistema; se l'eterno ritorno va privilegiato rispetto alla volontà di potenza non è perché faccia esplodere la possibilità di un System Nietzsche, bensì perché lo rende plausibile. Se Nietzsche fu il primo a chiamare per nome il nichilismo europeo, e contribuì a farlo nascere, il senso del suo itinerario filosofico non può ridursi alla volontà di potenza, che del nichilismo costituisce per l'appunto l'apogeo; in questo senso, la riflessione nietzscheana si ridurrebbe alla pars destruens. Löwith vede nell'eterno ritorno, che ripristina nell'anello l'eternità dell'essere, il primo passo per il superamento del nichilismo, e il coronamento di un sistema che diversamente non sarebbe altro che la dispersa fenomenologia dell'oscuramento europeo. Ne segue che il vero Nietzsche non andrà cercato nell'ultimo periodo, ma nell'epoca dello *Zarathustra*, opera filosofica malgrado la sua infelice struttura poetica.[70] Per un verso risulta difficile intendere per quale motivo Nietzsche avesse riposto il suo pensiero più abissale in una vecchia idea orientale e poi greca; così come la battaglia contro il cristianesimo riesuma nei fatti la polemica di Celso e di Porfirio. Però la resurrezione dell'antico acquista un diverso valore proprio nella misura in cui si pone al cul-

---

70 Löwith, p. 61: "gli appunti inediti per la 'trasvalutazione di tutti i valori', pubblicati postumi con il titolo di *Volontà di potenza*, non contengono in sostanza niente di nuovo. Il concetto fondamentale dello *Zarathustra* — l'eterno ritorno dell'identico — è già il principio della trasvalutazione di tutti i valori, giacché rovescia il nichilismo. Lo *Zarathustra* è l'unica 'opera' a suo modo compiuta [...] e insieme il 'vestibolo' inevitabile per l'incompiuta trasvalutazione di tutti i valori, la cui prima parte è costituita dall'*Anticristo* e nella quale le 'tavole antiche e nuove' dello *Zarathustra*, che sono spezzate e scritte solo a metà, sono esposte in modo non simbolico".

mine della modernità, di cui Nietzsche fu diagnostico e martire. Anche qui, anticipando un gesto che poi sarà, diversamente e più speculativamente, quello di Heidegger, Löwith pone Nietzsche come esito necessario della metafisica moderna del soggetto, che da Descartes porta a Stirner; il soggettivismo che annulla il mondo e lo rende disponibile per la volontà di potenza è la preforma e la condizione del nichilismo pronosticato e attuato da Nietzsche; l'eterno ritorno, che prelude al meriggio e alla eternità (uno dei titoli intermedi con cui Nietzsche aveva progettato l'opera sistematica che avrebbe dovuto seguire lo *Zarathustra*), è il superamento di questa contrapposizione e, infine, l'oltrepassamento del nichilismo.

1936

Nietzsche e Kierkegaard, che Löwith affratellava sotto il profilo delle esigenze ma non delle conseguenze e dello strumentario speculativo, vengono perequati da Jaspers,[71] secondo una interpretazione che in lui vigerà ancora a lungo, sino alla formazione di una triade onde i due moderni sarebbero la ripresa di una esigenza esistenziale che nell'antico era stata avanzata da Agostino. La loro non sarebbe che una critica del sistema in nome dell'esistenza, che qui è la resurrezione del vecchio concetto di vita nel cui segno Simmel e Dilthey avevano valorizzato Nietzsche contro Hegel.

Il largo credito accordato al libro di Jaspers dipende probabilmente, oltre che da un ecumenismo che lascia tutti ugualmente soddisfatti o insoddisfatti, dall'idea che Jaspers avrebbe contrastato anche con questa interpretazione la marea montante dell'uso ideologico di Nietzsche (carattere che lui per primo attribuisce al suo libro nella prefazione alla seconda edizione del 1946). Ma si rende davvero un buon servizio a Nietzsche quando lo si confina nel bonario giardino della critica al sistema? Sul piano della storia del testo nietzscheano, non ci è comunque riuscito

[71] *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, de Gruyter, 1936.

di trovare la solenne presa di posizione contro le falsificazioni che Hoffmann attribuisce a Jaspers. Nella bibliografia non si registra alcuna critica alla Gross-Oktav (che del resto è quella seguita da Jaspers), ma solo l'annuncio della edizione Beck, presentata, come è doveroso, nel quadro delle iniziative del Nietzsche-Archiv; i desiderata editoriali parlano certo della necessità di procedere nella pubblicazione dei postumi, ma senza nulla togliere alla sorella, che "rese accessibili per la prima volta in assoluto i postumi" (p. 464); più sopra il riconoscimento è anche più generoso: "La sollecitudine della sorella è stata utile alla posterità. Solo perché, sin dall'infanzia di Nietzsche, sua sorella conservò tutti i suoi manoscritti e, dopo la crisi di follia, i manoscritti abbandonati, di cui nessuno coglieva allora l'importanza, si può conoscere tutto Nietzsche su base documentaria. Del resto, solo le pubblicazioni future potranno metterlo pienamente in luce" (p. 80). La letteratura secondaria comprende, è vero, Hofmiller e gli Horneffer; ma si citano pure il *Leben*, Klages, Bertram e Baeumler (questi ultimi tre indicati, entro una lista più ampia, come "i più importanti", p. 467, trattamento che non è riservato a Löwith, pure citato; siamo ben distanti da Heidegger, che prende esplicitamente posizione contro Baeumler e Klages!); la sorella è accolta nel circolo dei migliori amici di Nietzsche.[72]

E per venire alla filosofia, si direbbe che per Jaspers l'aut aut kierkegaardiano si volti, in Nietzsche, in un et et. Come poi in Heidegger, anche per Jaspers il pensiero di Nietzsche è fondamentalmente incompiuto; ma se per il primo questa constatazione impone ai posteri l'onere di assicurare un sistema al frammento, per il secondo si resta all'apprezzamento di un sistema in fieri, e inconcluso per onestà. Lasciare spazio all'incompiuto sarebbe la garanzia della singolarità di Nietzsche nella storia della filo-

[72] "Sua madre e sua sorella lo accompagnano per tutta la vita, servono il fanciullo, curano il malato, si occupano dei suoi desideri. Fu loro interiormente legato per tutta la vita, una sentenza del *Viandante e la sua ombra* sembra essere specialmente dedicata loro: 'Su due persone non ho mai cercato di riflettere, e questa è la testimonianza del mio amore per loro' " (p. 79).

sofia, e il primo onere ermeneutico dell'interprete; ma davvero l'abito antidogmatico esclude il dogma? formulare un System Nietzsche significa per Jaspers tradire l'essenziale vocazione antisistematica dello scrittore di aforismi (ma dire questo non è anche prendere per buono il giudizio di Elisabeth?); rimproverargli delle contraddizioni, come quella tra eterno ritorno e volontà di potenza, è mancare essenzialmente il segno. Jaspers conserva la contraddizione e la supera solo moralmente, ribaltandola in una apologia dell'auto-contraddizione come tratto fondamentale del pensiero di Nietzsche; del pari, la volontà di potenza e l'eterno ritorno sono puri segni della filosofia nietzscheana che non sono diventati concetti *e che non devono diventarlo.*[73]

Se si guarda ai valori filosofici, l'evento di gran lunga più importante di quest'anno è l'inizio dei corsi nietzscheani di Heidegger. Nietzsche era già da gran tempo nell'orizzonte di Heidegger, che in un brano autobiografico indicò tra gli eventi più rilevanti della sua formazione giovanile la lettura di Dostoevskij, di Kierkegaard e "la seconda e doppiamente accresciuta edizione di *Der Wille zur Macht*" (Prefazione alle *Frühe Schriften*, 1972). Poi vennero i corsi nietzscheani del Rickert, il riferimento alla Seconda Inattuale in *Sein und Zeit* e quindi, nella *Rektoratsrede* del 1933, a Nietzsche come l'ultimo filosofo tedesco che avesse cercato Dio nel dolore. Ma l'interesse di Heidegger oltrepassa queste circostanze, se tutta la sua filosofia, specialmente dopo il 1927, si è presentata come il tentativo di dare un seguito al pensiero nietzscheano, e se la concezione tradizionale di Nietzsche come grande sacrificato dai Tedeschi, insieme a Hölderlin, diviene ora l'autocomprensione di Heidegger che elabora il fallimento del progetto politico incarnato dal rettorato di Friburgo. Di là dall'identificazione personale, i tratti caratteri-

[73] "Che si tratti della morale, della morte di Dio, della verità, ogni volta il termine delle affermazioni di Nietzsche sembra perdersi nel nulla. Ma è in questo estremo che Nietzsche cerca di attingere all'essere, inaccessibile alla ragione" (Jaspers, pp. 213-14); "nella vita dell'uomo la ragione è inutile, pericolosa, impossibile" (p. 215); Nietzsche innesca "la liberazione degli istinti più profondi e di conseguenza più veri" (p. 232).

stici del pensiero di Heidegger (l'aristocratismo, ossia il fatto che non abbiamo ancora incominciato a pensare; la critica della scienza; l'idea di oltrepassamento e la ricostruzione della storia dell'essere come destino della volontà di potenza; l'eccellenza del momento greco) sono animadversioni nietzscheane. In questo orizzonte, i corsi tenuti a partire dal 1936 trovano un preciso controcanto nei *Beiträge zur Philosophie*, il libro segreto cui Heidegger attese tra il 1936 e il 1938 (e uscito nella Gesamtausgabe del Klostermann nel 1989, centenario della nascita di Heidegger e della follia di Nietzsche), che si presenta come una mimesi non solo della filosofia nietzscheana, ma della stessa struttura materiale e lessicale del WzM.

Storicamente, la lettura di Heidegger ha il valore di sancire l'ingresso di Nietzsche nella storia delle filosofia, secondando e perfezionando il movimento che abbiamo visto delinearsi negli anni Trenta. Ermeneuticamente, mette in chiaro come le questioni lasciate aperte dalla catastrofe torinese non possano essere risolte o prendendo solo uno dei corni della sua filosofia, per esempio l'eterno ritorno contro la volontà di potenza, o ricacciandolo nella contraddittorietà esistenziale dello scrittore di aforismi, o ancora opponendo un Nietzsche accettabile e un Nietzsche irricevibile, sino a obliterare la volontà di potenza, come opera ma più remotamente come concetto. Per Heidegger, l'opera incompiuta si offre come un arto fantasma, che reclama una integrazione. È dunque un Nietzsche estremo, e portato anche di là dai limiti della sua concreta esistenza, ad acquisire in questa prospettiva il valore maggiore: il Nietzsche pensatore della volontà di potenza, che non è l'infruttuosa integrazione dello *Zarathustra*, ma che piuttosto suggella una scansione in tre momenti, dove il pensiero dell'eterno ritorno si articola e completa in quello del WzM e di qui si protende, ormai come un puro lascito testamentario, verso la trasvalutazione. Il problema non sta allora in Nietzsche, ma nei posteri, che sinora non sono stati capaci di pensare alla sua altezza, proprio in forza di quell'oscuramento moderno che lui aveva diagnosticato. Lo Zusammenbruch non è in Nietzsche, come vuole Podach, ma nell'epoca, secondo un tema articolato nella *Einführung in die Metaphysik* del 1935. Rimes-

sosi interamente agli eredi, Nietzsche resta ancora un compito per il pensiero; vana è la letteratura che sinora si è provata a interpretarlo, e che è riuscita soltanto a imitarlo o esecrarlo. Vana è anche la speranza di pervenire a una migliore comprensione di Nietzsche attraverso un approfondimento filologico delle questioni testuali e, per esempio, attraverso la promessa di una edizione finalmente storico-critica. Nella postfazione ai *Werke des Zusammenbruchs* Podach citerà in extenso il passo del primo corso nietzscheano di Heidegger, sul WzM come arte, dove, tra le questioni preliminari (*Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, 2 voll., vol. I, pp. 18 e ss.), si sostiene che la nuova edizione Beck non allargherebbe di per sé l'accesso al pensiero di Nietzsche, visto che l'ordinamento del materiale secondo la cronologia racchiude ancora in sé l'illusione, propria della scienza del secolo XIX, di poter gettare luce sulla filosofia attraverso la vita. Ma dove Podach ravvisa una presa di posizione specifica contro l'edizione Beck (del cui consiglio direttivo peraltro Heidegger faceva parte!), converrebbe piuttosto riconoscere un atteggiamento fondamentale di Heidegger, diffidente nei confronti delle scienze dello spirito ottocentesche e della loro connessione, su base di Erlebnis, tra vita e pensiero. Due anni prima, nel corso su "Germania" e "Il Reno" di Hölderlin, Heidegger aveva detto esattamente la stessa cosa a proposito della illusione di vedere nella vita del poeta una via d'accesso al senso della sua poesia; e questo non gli impediva di apprezzare le lettere di Hölderlin alla madre, né di lodare, lì come altrove, il valore decisivo della edizione hölderliniana di von Hellingrath. Più avanti, nel dopoguerra, Heidegger si ostinerà a negare qualunque valore dell'esperienza vissuta e delle circostanze biografiche nella stessa evoluzione del proprio pensiero. D'altra parte, converrà anche in questo caso ricordare, con Montinari, che la GA era già più che sufficiente per intendere Nietzsche senza pregiudizi — e bisognerà aggiungere che, dopo la GA, nessuna edizione ha recato chiarimenti decisivi per la comprensione filosofica di Nietzsche, prova ne sia che fra i tre autori che nel 1975 Montinari raccomandava per l'interpretazione del pensiero nietzscheano (Colli, Jaspers, Löwith) due avevano lavorato esclusivamente sulla

GA, come Heidegger. Ma, per ritornare al capo d'accusa di Podach, conviene ancora ricordare che, certo, nel 1936 Heidegger si rivela poco a giorno delle questioni filologiche e, per esempio, intitolando il suo corso alla volontà di potenza come arte si rifà interamente ai frammenti raccolti sotto questo titolo nella compilazione di Gast e di Elisabeth; così come è vero, d'altra parte, che oltre ai volumi XV e XVI della GA Heidegger fa sistematico riferimento agli altri due, XIII e XIV, che contengono la più ampia scelta della Umwerthungszeit. Ma più avanti, nel secondo volume, che raccoglie seminari e corsi degli anni Quaranta, l'atteggiamento cambia, di modo che ora il WzM è definito come una silloge fortuita, tratta da un corpus assai più vasto; in particolare si biasima, come è doveroso, la casualità delle scelte, tale che non si capisce perché altri frammenti non si potessero accogliere sotto il titolo del nichilismo europeo, che adesso assume per Heidegger una importanza capitale.[74] Forse a questo punto Heidegger scrive sotto l'impressione non della edizione Beck, che non giungerà mai a questa altezza cronologica, ma piuttosto dell'ampia compilazione dalla Umwerthung curata proprio nel 1940 dal Würzbach; come che sia, le nuove regole ermeneutiche adesso richieste consistono nel datare i frammenti dell'epoca della "più lucida chiaroveggenza" di Nietzsche (ossia gli anni 1887-88); nel comprendere quanto più possibile l'intima essenza del nichilismo; e nell'essere capaci di portare sul piano adeguato, che è quello della ontologia e non della critica della cultura, questa Auseinandersetzung con Nietzsche e col suo problema fondamentale.

L'inserimento della vicenda di Nietzsche all'interno della storia del nichilismo è stato a buon diritto interpretato come una rarefazione di ciò che in Nietzsche è insopportabile e persino — se ci si attiene al puro dato che i corsi escono nel 1961 — come una denazificazione.[75] E del re-

---

[74] *Nietzsche*, II. Qui il WzM risulta "confusamente composto di inediti e postumi". Esagerando largamente, Blanchot (*L'entretien infini*) vide in Heidegger addirittura un precorritore di Schlechta.

[75] Cfr. Lucio Colletti, nella sua prefazione a Nolte: "Almeno dalla seconda metà degli anni '60, allorché ebbe inizio l'edizione critica delle *Opere* a cura di Giorgio Colli e di Mazzino Montinari, una parte della cultura europea si

sto già Löwith, negli anni Cinquanta e ormai da tempo in aperta rottura col maestro, aveva stigmatizzato una esegesi condotta su sentieri che, trascendendo ogni ente, "non dicono dell'essere stesso niente che si possa accertare". Ma il Nietzsche ontologo di Heidegger è diverso da quello di Jaspers, soprattutto perché l'ontologia è qui vista non come separazione dalla storia, bensì come ciò che viene dalla storia e si dirige verso di essa. Basterebbe far riferimento al passo, militante e militare, del secondo volume del *Nietzsche*, dove Heidegger, con chiaro riferimento alla disfatta della Francia, vede in quell'evento la fatale conseguenza di un pensiero che aveva toccato il suo apogeo con Descartes e che quindi si era abbandonato a una decadenza alla fine anche tecnica.

È d'altra parte vero che una ontologia, sebbene dell'attualità, favorisce una lettura della volontà di potenza che si discosti non solo dal piano immediato della critica della cultura, ma anche dal richiamo al vitalismo che in Nietzsche è oltrepassato solo dalla volontà di potenza. Una certa spiritualizzazione del discorso heideggeriano dopo *Sein und Zeit* gioca senza dubbio contro il biologismo, anche se poi lo spirito non è affatto immune da roghi e da fiamme. In concreto, vedendo nel WzM la costante e l'ultimo apogeo della storia dell'essere, Heidegger è in grado di costruire una interna teleologia tale che, superando l'alternativa tra il caduco e l'eterno, l'intero percorso speculativo di Nietzsche si pone sotto il segno della volontà di potenza che anzi, sul piano strettamente testuale, si articola (seguendo il corso del 1936) nelle tre fasi della filosofia dell'eterno ritorno (1882-85), della volontà di potenza

---

è sforzata di liberare la filosofia di Nietzsche dal sigillo che il nazionalsocialismo le aveva imposto. In particolare, il libro, in due volumi, di Heidegger su Nietzsche (1961) ha introdotto nuove chiavi di lettura. Il dominio dei 'signori della Terra' ha perso qualsiasi riferimento politico, per diventare espressione del cosiddetto *Ge-Stell*: il mostruoso dispositivo tecnologico-scientifico, su scala planetaria, con cui l'uomo comanda alla natura, trattandola come un deposito o un magazzino di 'materia prima'. Per Heidegger, ciò segna l'esito ultimo della metafisica occidentale, a partire dalle sue lontane origini greche e dallo scambio, che vi si operò, tra 'essere' ed 'ente'. Gli scritti postumi di Nietzsche sulla *Volontà di potenza* esprimerebbero lo stadio estremo di questo vicolo cieco, al termine del quale si apre il deserto del 'nichilismo' " (p. xiii).

(1885-87) e della trasvalutazione (1887-88, dove infine il sottotitolo è promosso a titolo). Siamo agli antipodi della interpretazione nominalistica secondo cui ognuna di queste fasi costituirebbe di fatto una cesura. Ma siamo anche agli antipodi, lo si è detto, della lettura di Nietzsche nei termini di una Lebensphilosophie e, ancor più, di un vitalismo biologistico; si veda la requisitoria contro lo psicobiologismo dell'orgiasmo onde Klages aveva proposto di interpretare il richiamo di Nietzsche alla potenza. Il dionisiaco, proprio come l'aorgico hölderliniano, non è discesa alle madri, ma ancora forma e grande stile. Anche più concretamente, sul piano delle scelte di politica culturale, Heidegger è, con Löwith, l'unico autore che in questi anni si impegni in una esplicita critica di Baeumler, cui obietta che non ha senso vedere una contraddizione tra la dottrina greca dell'eterno ritorno e quella moderna della volontà di potenza, sia perché il ritorno, in quei termini, non è affatto un pensiero eracliteo, sia perché, più gravemente, Hegel ha insegnato a trattare le contraddizioni non come ciò che impone una mutua esclusione, bensì come ciò che esige un cambiamento di livello verso un piano che sopporti la contraddizione. Questo vale anche per Jaspers, che, leggendo la contraddizione in senso kierkegaardiano, fa di Nietzsche un filosofo che, fra detti e contraddetti, si annulla appunto come tale.

Non esiste contraddizione tra l'eterno ritorno e la volontà di potenza perché il nichilismo, come espressione del WzM, non è affatto un pensiero semplicemente moderno ma — giusta la prospettiva di Nietzsche su Platone — è nato prima del cristianesimo, e destinato a sopravvivergli. Nichilismo è il risolversi del mondo in una immagine disponibile per un soggetto, che ha la sua preforma in Protagora e in Platone; pensando il mondo come immagine, ossia il mondo diventato favola, in una fantasmagoria che riveste i valori, la modernità, Wagner ecc., Nietzsche non costruisce una filosofia della cultura, ma piuttosto, con gli strumenti più o meno adatti di cui dispone, una filosofia trascendentale dove il mondo moderno si ricongiunge alla sua remota provenienza platonica, che aveva prefigurato il nichilismo proprio nella definizione dell'*ontos on* come *eidos*. Non un crudo biologismo, ma precisamente

una essenza idealistica sta alla base del nichilismo immanente alla volontà di potenza, e proprio per questo Heidegger si propone di affrontare il WzM attraverso la porta girevole dell'arte. Il prius della volontà, infatti, non è la vita, ma l'immagine, come Heidegger sottolinea richiamandosi al *peri psyches* di Aristotele dove si chiarisce l'essenza idealistica della volontà, che per volere deve preventivamente raffigurarsi il voluto. Ciò che Nietzsche, portando a compimento il movimento avviato da Platone, mette in chiaro, è la deduzione per cui l'essere si risolve in volere e in volontà di potenza, ma questa si scopre determinata dalla rappresentazione, che si riconosce allora come l'essenza dell'essere.

Qui si apre un contenzioso che è anche in Heidegger, e che rivela un atteggiamento ancipite nei confronti della immagine, prevalentemente intesa come quintessenza del nichilismo (ciò che imporrebbe di oltrepassare Nietzsche alla ricerca di un peso più grande, quello per l'appunto somministrato dall'eterno ritorno), ma anche, nei corsi del Nietzsche come già nel Kantbuch del 1929,[76] riconosciuta come quel trascendentale che porta all'essere le cose. È in questo senso che bisogna leggere, nel corso del 1936, il richiamo alla dottrina kantiana del bello, rettamente interpretata da Schiller al modo di una definizione dell'arte in termini di Freigabe o Freie Gunst, come quell'apparenza che rivela l'uomo nella sua intera libertà; o, più oltre, nel 1938 e nel 1939, i riferimenti al trascendentale come poesia e immagine, all'essenza poetizzante della ragione in Hölderlin e alla *phantasia* posta come equivalente della *physis* in quanto trascendentale che convoca le cose nello spazio della presenza. Heidegger risolverà prevalentemente l'alternativa nella ricerca di un peso più forte da contrapporsi al finale alleggerimento del mondo diventato favola. È certo però che in questa prospettiva siamo lontani dall'uso di Nietzsche a scopo di apologia della potenza. Da questa base usciranno le maggiori interpretazioni nietzscheane del dopoguerra, e anzitutto quella di

[76] Su questo punto mi permetto di rinviare al mio *Mimica. Lutto e autobiografia da Agostino a Heidegger*, Milano, Bompiani, 1992, pp. 71 ss.

Vattimo nel *Soggetto e la maschera* (1974), dove si fa chiaro che il problema non è negare che Nietzsche abbia pensato o voluto la guerra, ma piuttosto affermare che l'uso teoretico di una eredità filosofica non cade sotto i vincoli di un giudizio storico.

1937

Nuovi saggi e edizioni del Podach (*Friedrich Nietzsche und Lou Salomé. Ihre Begegnung 1882*, Zürich und Leipzig; *Der kranke Nietzsche. Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck*, Wien, Bermann-Fischer), mentre Karl Schlechta e Wilhelm Hoppe informano dettagliatamente il comitato scientifico della edizione storico-critica circa le falsificazioni intervenute nell'epistolario, che saranno di dominio pubblico l'anno successivo, nel "Sachlicher Vorbericht" del primo volume (lettere 1850-65) dell'epistolario nell'edizione Beck.

1938

La denazificazione a oltranza di Nietzsche incomincia nell'età di Hitler e per opera dei nazisti. Vedasi Ernst Kriek, *Leben als Prinzip der Weltanschauung und Problem der Wissenschaft*: il senso ultimo del valore è nella comunità, onde la vita ha un valore intrinsecamente politico. Unità vivente di uomo e mondo, la comunità è un dato originario che ha il primato sui singoli; di qui una condanna dell'individualismo nietzscheano. O Christoph Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*: Nietzsche è un decadente come George, Overbeck, Mann, i neokantiani e la teologia dialettica; è il filosofo dell'età di Guglielmo II — imparziale, sovranazionale, espressione dello spirito giudaico.

1940

Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches. Versuch einer Auslegung allen Geschehens und einer Umwertung aller Werte, ordinato secondo il Nachlass e le intenzioni dell'autore da Friedrich Würzbach (ristampe presso la Deutsche Taschenbuchverlag, col titolo *Umwertung aller Werte*, nel 1969 e nel 1977).

1943

La Gestapo scioglie la Nietzsche-Gesellschaft di Monaco, presieduta da Würzbach. Mussolini dona all'Archivio una statua antica di Dioniso barbato, giunta a Weimar sotto i bombardamenti e ora conservata a Berlino.

1945

In maggio, le truppe americane occupano Weimar, e il materiale dell'Archivio viene imballato in vista di un trasferimento negli Stati Uniti.[77] Spesso Elisabeth, a corto di soldi, aveva agitato lo spettro di una cessione dei manoscritti agli americani (la prima offerta, stando a Peters, sarebbe venuta da un ricco bostoniano che, alla fine dell'Ottocento, voleva regalarli a Harvard). Ma non era ancora tempo (ci risulta invece che le circostanze congiunte del crollo della DDR e del cattivo stato dei manoscritti abbia suggerito adesso di mettere sotto chiave gli originali e di trasferirne i microfilm nella Università della California a Irvine). In autunno la Turingia passa sotto il controllo sovietico. Il 6 dicembre Max Oehler, direttore dell'Archivio dopo la morte di Elisabeth, viene convocato per accertamenti. Condannato alla deportazione in Siberia, muore di stenti nelle cantine del comando sovietico di Weimar. Commenta Peters: "Il comandante Oehler e milioni di altri furono vittime della *messa in pratica* [corsivi miei], da parte di Hitler e di Stalin, della loro personale concezione del Vangelo di Zarathustra". Il 9 dicembre l'Archivio viene posto sotto sigillo.

LA DENAZIFICAZIONE

1946

L'Archivio, ora sotto la tutela del direttore del Goethe-Schiller Archiv, Gerhard Stolz, viene trasportato mate-

[77] Cfr. Karl-Heinz Hahn, *Montinari a Weimar*, in *Mazzino Montinari. L'arte di leggere Nietzsche*, a c. di Paolo Di Iorio, Firenze, Ponte alle Grazie, 1992, pp. 49-50.

rialmente nella nuova sede, mentre la villa Silberblick è adibita a *Seminar* e foresteria del Goethe-Schiller (lì sarà ospitato Montinari all'epoca del suo primo viaggio a Weimar, nel 1961).

1947

Dire che incomincia la denazificazione significa ovviamente, al tempo stesso, sostenere che continua la nazificazione — ossia il tentativo di imputare a Nietzsche l'aggressività tedesca o imperialistica.[78] Altrimenti, in semplice antitesi, come vedremo nel caso di Kaufmann, si tratterà di scagionarlo facendone il filosofo della democrazia e della classe media. In altri casi ancora il processo sarà più filosofico, specie nella *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e di Adorno, dove si fa chiaro che non è andando contro la ragione che si può cercare la potenza, ma, per l'appunto, che esiste un nesso fra il terrore e l'illuminismo, e tra l'illuminismo e il mito.[79] È anche il caso di Mann, che nella catastrofe di Adrian Leverkühn è incline a vedere l'allegoria di una rovina della Germania che non sorge da un rifiuto della ragione, bensì da una ricerca faustiana dell'assoluto; ma, anche qui, nulla è lineare: perché certo i discorsi postbellici di Mann sembrano una palinodia degli atteggiamenti tenuti all'epoca della *Considerazioni di un impolitico*; però vedere nella Germania una nazione sottomessa a una fatalità faustiana non è forse, ancora, mutuare per l'essenziale le coordinate della Nietzsche-Legende di Bertram? Ma è già importante riconoscere che ci può essere un male del pensiero, e in que-

---

[78] Si veda ad esempio la tesi di laurea di Robert Farré, *De l'influence de Nietzsche sur la pensée politique allemande*, discussa a Montpellier nel 1947 e pubblicata a Baden Baden, ossia nella zona di occupazione francese; ma cfr. anche il pamphlet di Otto Flacke, *Nietzsche. Sguardo retrospettivo su una filosofia* (1946): "non ci può essere alcun dubbio sul fatto che Nietzsche è corresponsabile degli orrori del periodo hitleriano" (p. 131).

[79] Ma che cosa avrebbe detto la femminista Elisabeth di questa spiegazione weiningeriana della servitù volontaria? "Come le donne adorano il paranoide impassibile, i popoli cadono ai piedi del fascismo totalitario" (*Dialektik der Aufklärung*, trad. it. di L. Vinci, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966, p. 204).

sto senso le interpretazioni nietzscheane che in questi anni procurano Bataille o Klossowski, per quanto dimidiate dal voler fare di Nietzsche un commediante e un martire (ancora la Nietzsche-Legende! forse non si considererà mai abbastanza il ruolo di Bertram), hanno però il merito di vedere in Nietzsche non l'apologeta del nazismo ma nemmeno il profeta del secolo americano, e di ravvisare in lui un *filosofo del male*, seguendo una inflessione sadiana e baudelairiana (si ricordi la definizione del piacere in Baudelaire, che nascerebbe dalla certezza di fare il male) che, come si è detto, è anche filologicamente esatta. Per quanto attiene più direttamente al nostro interesse, resta che il Nietzsche responsabile o irresponsabile per infermità mentale o ineffettualità politica, ma anche il Nietzsche sincero democratico (o, per altri e sulla base degli stessi argomenti, apologeta dell'imperialismo), e ancora il Nietzsche comunista degli anni Sessanta, si pongono, con gradi e forme differenti, sotto il segno della denazificazione. Questa dunque non si limita all'immediato dopoguerra, e si spinge di un buon tratto verso di noi, che non potremmo giurare di esserne esenti; il tempo, non più che lo spirito, non lenisce ogni ferita; non si può escludere che la nazificazione, e la susseguente denazificazione, piuttosto che una circostanza storica, sia una categoria dello spirito in cui si raggruma, come nella follia o nella sorella, tutto ciò che in Nietzsche può ripugnare. Se, come scrisse Montinari, Nietzsche è una malattia, sarà fisiologico che si sviluppino degli anticorpi. Lo si è visto e lo si vedrà. La scomparsa del WzM, ossia del testo che univa in sé le stigmate dell'intervento di Elisabeth e un richiamo impressionante all'attualità, si spiega anzitutto con questo clima; nel 1947, Schlechta fu tra i primi a intervenire nel dibattito sulla denazificazione di Nietzsche (*Entnazifizierung Nietzsches? Wandel in Urteil und Wertung*, "Göttinger Universitäts-Zeitung", 18 luglio).

1950

Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Hoffmann scrive che qui vengono smontate le leggende biografiche e la compilazione postuma del WzM,

Kaufmann essendo "uno dei pochi esperti, competenti, e insieme indipendenti autori della recente Nietzsche-Forschung". Quanto poco le leggende intorno al WzM siano decostruite oltreoceano lo si potrà osservare anzitutto da questo, che nel 1968 il Kaufmann pubblicherà una nuova edizione inglese della *Volontà di potenza*,[80] dove si riserva uno speciale (e doveroso) apprezzamento alle integrazioni filologiche e all'apparato procurato dal Weiss nel 1911.

Nato a Freiburg nel 1921, il Kaufmann si trasferì negli Stati Uniti nel 1939, ivi addottorandosi a Harvard. Fu a lungo professore a Princeton e, oltre che autore di varie opere di germanistica, fu traduttore di molti libri di Nietzsche e epitomatore, nel 1954, di un *Portable Nietzsche* (New York, Viking Press). A Kaufmann non basta mostrare per quale motivo Nietzsche non poté mai sottoscrivere una realtà politica che non vide mai; già precorritore di Hitler, Nietzsche indossa i nuovi panni di un Tocqueville redivivo,[81] come nella circostanza in cui si trova lo pseudoaforisma 387 del WzM confrontato con Dewey.[82] Il depotenziamento del WzM, spinto sino a farne il più innocente dei giochi, incomprensibile nelle sue motivazioni e nel suo significato, segue una laboriosa scansione. In primo luogo si tratta di dimostrare che Nietzsche giunge solo molto tardi al pensiero della

---

80 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, a new translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. Edited, with Commentary, by Walter Kaufmann, with Facsimiles of the Original Manuscript, New York, Random House, 1968. Non si osserverà mai abbastanza l'ironia di questo *Original Manuscript* del *Wille zur Macht*, che non esiste. Non solo su questo piano è possibile registrare una regressione rispetto alla edizione Baeumler. Quest'ultima infatti reca nel frontespizio: "Ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche", che non è soltanto un doveroso riconoscimento ai due effettivi compilatori, ma anche la messa in chiaro del fatto che mai Nietzsche diede alle stampe qualcosa come il *Wille zur Macht*.

81 Kaufmann 1950, p. 160: "While he evidently disapproves of contemporary democracies [...] he seems more sympathetic toward that truer democracy of the future [...] Nietzsche envisages the eventual '*victory of democracy*' ".

82 "In a note, Nietzsche develops his position in a manner wich strikingly anticipates John Dewey's *Human Nature and Conduct*" (p. 204). È vero che per un periodo Dewey fu interessato a Nietzsche e che la connessione tra nietzscheanesimo e pragmatismo ha un precedente storico in Papini. Questo non basta a fare di Nietzsche il teorico della democrazia americana.

potenza; giova perciò invalidare la leggenda accreditata da Elisabeth, secondo cui il primo bagliore della volontà di potenza sarebbe da datarsi all'epoca della guerra franco-prussiana. Kaufmann diffida, anche se con prove fatue,[83] dell'aneddoto del *Leben*; ma lo si è visto, l'aristocratismo nietzscheano ha preso già forma, dunque tra il sostenere che Nietzsche a questa altezza pensa già alla volontà di potenza e il negarlo, sembra in fin dei conti più fidedegna l'affermativa. Poi, nella *Nascita della tragedia*, Nietzsche dice che la volontà è il male, ciò che è del resto ovvio per uno schopenhaueriano quale lui era allora. Quando poi la volontà di potenza si fa avanti, è come dato comportamentale, assunto avalutativamente da Nietzsche, che anzi, *leggendolo principalmente come impulso sessuale*, preconizza una sublimazione del WzM nell'arte.[84] Si tratta dunque di ammansire la bestia umana: quando Nietzsche parla di belva bionda non si riferisce ai tedeschi soltanto, visto che parla anche degli arabi e dei giapponesi, e soprattutto non pensa agli uomini: bestia bionda è per lui il leone.[85]

Su questo piano allegorico, non ci sarà nulla di sorprendente nel riconoscere con Kaufmann che, l'attacco al cristianesimo essendo fatto in nome dello spirito contro la

---

[83] In particolare, Nietzsche avrebbe pensato al Wille zur Macht, secondo il famoso racconto della sorella, vedendo le truppe in marcia; ciò che per Kaufmann invalida la circostanza, e la segnala come farina del sacco di Elisabeth visto che rivela un "peculiary feminine enthusiasm for uniforms" (p. 153). Sappiamo invece che Nietzsche era appassionato di uniformi e di usi militari, e che tra le poche parole comprensibili da lui pronunciate da ultimo c'erano "ulani", "dragoni" ecc.

[84] "Nietzsche believed that a sexual impulse, for example, could be channelled into a creative spiritual activity, instead of being fulfilled directly" (p. 191); "When Nietzsche began to consider the will to power as possibly the basic human drive, he also thought of the sex drive" (p. 193).

[85] "Nietzsche's notorious references to the 'blond beast' — *blonde Bestie* — are to be understood similarly. Borgia and the beast are both ideograms for the conception of unsublimated animal passion [...] The 'blond beast' is not a racial concept and does not refer to the 'Nordic race' of wich the Nazis later made so much. Nietzsche specifically refers [parlando di 'bestia bionda'!] to Arabs and Japanese, Romans and Greeks, no less than ancient Teutonic tribes, when he first introduces this notorious term (ZGM, I, II) — and the 'blondiness' presumably refers to the beast, the lion, rather than the kind of man" (p. 194)

lode dei poveri di spirito, Nietzsche elevasse un inno allo spirito contro i muscoli e la forza bruta, onde la volontà di potenza, che non è propriamente razionale, lo è potenzialmente. La sublimazione essendo poi la stessa cosa che l'*Aufhebung*, Nietzsche pensa le stesse cose di Hegel, e la loro differenza è stata largamente esagerata. La relazione tra i due si disegna attraverso una complicata equazione, per cui il rapporto di Nietzsche con Schopenhauer è uguale a quello di Hegel con Schelling, mentre il rapporto di Nietzsche con Hegel "somewhat resembles" a quello di Leibniz con Spinoza. Il problema sarà allora di rispondere all'interrogativo che segue: "Why did Nietzsche call his basic principle a 'will to power' rather than, say, an '*instinct of freedom*', considering that he did equate the two?" (p. 215).

1954

"Gli odierni tentativi di separare Nietzsche dall'irrazionalismo di Schopenhauer e di metterlo in rapporto con l'illuminismo e con Hegel, sono, a mio giudizio, puerili, o, per dir meglio, espressione del livello più basso sinora raggiunto nella rappezzatura della storia nell'interesse dell'imperialismo americano."[86] Nella loro serietà, le imputazioni di Lukács agirono molto più potentemente del fiacco proscioglimento del Kaufmann. Sicuramente Lukács indulge alla categoria del precorrimento, che si basa qui non sulla ingenua assunzione onde Nietzsche sarebbe responsabile di una età e di una politica che a tutti gli effetti non furono le sue, bensì sul fatto che, ogni filosofia essendo determinata dalle lotte del suo tempo, Nietzsche poté criticare il marxismo di cui nei fatti non ebbe alcuna nozione e, forte della sua chiaroveggenza, anticipare speculativamente ciò che si sarebbe inverato solo a distanza di decenni.

Ma il problema è proprio qui. Non è dicendo che, contro ogni evidenza, Nietzsche era un razionalista nel senso

---

86 *Die Zerstörung der Vernunft*; trad. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959, p. 319.

dell'*Aufklärung* o di Hegel che si intenderà il suo pensiero, o lo si riabiliterà. Si legga il WzM (o, se si preferisce, i frammenti postumi). Gli Illuministi sono irrisi tanto quanto lo sono i Romantici, e il penchant di Nietzsche verso il gran secolo francese, il Rinascimento ecc., è indissociabilmente connesso con un culto della durezza e della crudeltà. Soprattutto, si allea sempre all'aristocratismo, onde il grande difetto dell'Illuminismo, poi ereditato dai Romantici, sarebbe stato la passione democratica; il nuovo illuminismo di cui sovente parla Nietzsche nei secondi anni Ottanta si costruisce in netta antitesi rispetto al democratismo del primo. E prendere sul serio Nietzsche, anche in questo, significa per l'appunto riconoscere il nesso tra il vecchio illuminismo e il mito (il che certo non esime dal capire, anche nel suo male, che cosa significhi davvero il nuovo illuminismo nel senso di Nietzsche). Detto questo, Lukács ha ragione quando sostiene che Kaufmann denazifica Nietzsche allo stesso modo che i tribunali alleati assolvevano Hjalmar Schlacht e il generale Guderian, e che non ha senso cercare di cancellare (magari accusando la sorella) il richiamo alla rinascita della barbarie, l'esaltazione del terrore bianco, l'approvazione morale della crudeltà. Il Nietzsche depurato di questi elementi resta una forma vuota; e certo dà più da pensare, in tutti i sensi ma anche in quello speculativo, un Nietzsche che abbia davvero parlato della belva bionda che non quello che avrebbe per quella via alluso al leone.

Anche perché, d'altra parte, il Nietzsche di Lukács, oltre che l'inverso speculare di quello di Baeumler (non solo, come sosteneva Montinari, nel senso che nei due casi si ha una mira politica, ma anche in quello che entrambi vogliono prendere sul serio un pensiero), offre anche i tratti del Nietzsche di Jaspers. Quando Lukács insiste sulla concezione dionisiaca dell'istinto contro la ragione, lo fa richiamandosi direttamente alla sfiducia verso la ragione di cui Jaspers si fa interprete nella sua lettura di Nietzsche. Anche prescindendo dai luoghi in cui Jaspers è citato come auctoritas o contestato per via del tentativo di recuperare Nietzsche al cristianesimo, resta che la sfiducia verso la ragione, la lode della grande attività inconscia, la categoria di distruzione della ragione (*Zerstörung* nel titolo del

libro di Lukács, *Auflösung* in quello di un capitolo del *Nietzsche* jaspersiano) e la valorizzazione della decadenza provengono direttamente da Jaspers. Dove Lukács, et pour cause, si discosta dal suo testimone, è quando ritiene di poter riconoscere un System Nietzsche, vedendo bene che tutti i tentativi di farne un pensatore innocente, dedito esclusivamente ai problemi di una élite spirituale è — da Brandes a Simmel, attraverso Bertram e sino a Jaspers e a Kaufmann — un modo per consegnarlo a un limbo cui è da preferire in ogni modo l'inferno dei pensatori maledetti.[87]

1956

Esce il terzo volume dei *Werke in drei Bänden* curati dallo Schlechta per l'editore Hanser di Monaco. Accompagnata da molta pubblicità, questa edizione, come verrà messo in rilievo dalla polemica presto apertasi,[88] manteneva molto meno di quanto promettesse. I primi due volumi, apparsi nel 1954 e nel 1955, comprendevano le opere edite o lasciate pronte per la stampa da Nietzsche; l'*Anticristo* appariva per la prima volta con il sottotitolo "Ma-

---

[87] Cfr. p. 326: "il pensiero filosofico di Nietzsche è rivolto fin da principio contro il socialismo e la democrazia". È vero che le fonti sono talora torbide, come quando (p. 341) Lukács prende per buona la lettera, sicuramente alterata dalla sorella, in cui Nietzsche punterebbe su Guglielmo II contro Bismarck — ciò che sta alla base della famosa categoria storico-politica di *Nietzsche come critico da destra di Bismarck*. Troppo accentuato è anche il richiamo al biologismo come naturalizzazione della visione classista; ma che la divisione in caste o in classi fosse per Nietzsche del tutto naturale, così come lo sfruttamento, è un fatto testualmente incontestabile. Così come, *pace* Jaspers e Kaufmann, incontestabile è l'anticristianesimo, e proprio per i motivi che indica Lukács (che il cristianesimo è una prefigurazione del socialismo), e l'aristocratismo onde Nietzsche ha "cercato ovunque di screditare e di distruggere, dal punto di vista del pensiero, l'idea della uguaglianza tra gli uomini".

[88] Rudolf Pannwitz, *Nietzsche-Philologie?*, "Merkur", novembre 1957; Schlechta, *Der Fall Nietzsche. Aufsätze und Vorträge*, Hanser Verlag, 1958; Karl Löwith, *Wille zur Macht — ja oder nein?* (1958, ora nelle opere complete, vol. VI, pp. 510-513); Wolfram von den Stein, *Um auf Nietzsche zurückzukommen*, "Merkur", agosto 1958; Löwith, *Zu Schlechtas neuer Nietzsche-Legende* ("Merkur", dicembre 1958, ora OC, VI, 513-17); Schlechta, *Der Fall Nietzsche* (nuova edizione con una lettera aperta a Löwith); Löwith, *Karl Schlechta: Der Fall Nietzsche. Zweite Auflage*, risposta a Schlechta sulla "Philosophische Rundschau", luglio 1959 (OC, VI, 518-23).

ledizione del cristianesimo" e con le correzioni ("idiota" riferito a Cristo) che del resto Steiner aveva già reso di pubblico dominio. Il terzo volume era più impegnativo, comprendendo, oltre agli scritti autobiografici e a una scelta dall'epistolario, non più il WzM, ma i frammenti ordinati cronologicamente sotto il titolo "Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre". Ma né materialmente né concettualmente questa edizione apportava alcunché di nuovo: che il WzM non fosse opera di Nietzsche era cosa nota sin dal suo apparire; i materiali ordinati cronologicamente erano esattamente gli stessi che si conoscevano da tempo (difatti nel 1965 Schlechta aggiungerà un volume di Register con annesse le concordanze col WzM), e inoltre Schlechta, nel disporli, non aveva tenuto conto del fatto che spesso Nietzsche scriveva i suoi quaderni incominciando dal fondo; Kaufmann, nella sua versione del 1968, sostiene inoltre che il testo proposto da Schlechta è meno fedele al manoscritto che quello di Weiss. All'atto pratico, chi si fosse trovato a lavorare su questa edizione avrebbe avuto, in ordine ai postumi nietzscheani, una documentazione molto più esigua di quella offerta dalla GA, che, per il periodo della trasvalutazione, era almeno doppia rispetto a quella qui pubblicata. Questo si spiega anche sulla base della generale svalutazione dell'ultimo periodo della riflessione nietzscheana caratteristico dell'interpretazione di Schlechta, che assolveva al duplice obiettivo di scagionare Nietzsche dalla responsabilità della *Volontà di potenza* e, più sottilmente, di descriverlo come un letterato che dice sempre le stesse cose con metafore diverse e non come un filosofo che articola un ragionamento. Il 1956 è anche l'anno in cui il Roos agita di nuovo lo spettro della sorella falsaria.[89] Per parte sua, Baeumler, nell'accresciuta postfazione al WzM del Kröner (*Der Nachlass und seine Kritiker*, pp. 711-715), poteva uscire decorosamente dal dibattito con Schlechta e con Podach.

---

[89] Cfr., oltre al già citato saggio sulla sorella abusiva, "Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication", in *Revue philosophique*, aprile-giugno, n. 146, pp. 262-287.

L'EDIZIONE COLLI-MONTINARI

1958

Sin dai primi anni Cinquanta, Colli aveva progettato una edizione di Nietzsche per la Einaudi. Nel 1958 propose a Mazzino Montinari, già suo allievo liceale a Lucca, poi laureatosi alla Scuola Normale Superiore di Pisa con Delio Cantimori e quindi redattore nelle edizioni di Rinascita, di collaborare con lui a questo scopo. I primi risultati si ebbero con le traduzioni nietzscheane di Montinari per la Enciclopedia di autori classici diretta da Colli per il Boringhieri di Torino (*Schopenhauer come educatore*, 1958; carteggio con Wagner, 1959; carteggio con Rohde, dello stesso anno; carteggio con Burckhardt, 1961). Ma le polemiche intorno alla edizione Schlechta lasciavano intendere che una mera traduzione non sarebbe bastata, nessuna edizione tedesca soddisfacendo ai requisiti che avrebbero potuto essere in sostanza adempiuti solo dalla Beck. Il problema, per Colli, non era solo filologico: "E pensare che per un secolo ci si è azzuffati per penetrare entro la formula magica della *volontà di potenza*, e soprattutto per giudicarla".[90] Se la decisione di non pubblicare il WzM mira a sottrarre Nietzsche al suo Archivio ormai deserto, l'idea di una volontà di potenza come struttura essoterica mette in sostanza in mora la legittimità d'insieme della ricezione nietzscheana.[91] Diverso l'atteggiamento di Montinari. Filologo, prepone l'atetesi testuale all'interpretazione filosofica; proprio perciò, tuttavia, Mon-

---

[90] Così nell'apparato a VIII1 (postumi 1885-87) ora raccolto, insieme a tutte le note per l'edizione Adelphi come già per le edizioni nietzscheane presso Boringhieri negli *Scritti su Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1980 (il passo citato è a p. 163).

[91] *Scritti su Nietzsche*, p. 13 (è la presentazione della iniziativa adelphiana nel 1963): "Nietzsche non ha bisogno di essere interpretato in nessun modo"; *Dopo Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1974, p. 26: "Nietzsche non ha bisogno di interpreti. Di se stesso e delle sue idee ha parlato lui quanto basta, e nel modo più limpido. Non c'è altro che prestare ascolto, senza intermediari". E cfr. la testimonianza, indicativa per contrarietà, di Montinari a Colli da Weimar, 15 agosto 1967: "Ho letto della importante e ragionevole bibliografia nietzschiana: Andler, Bernoulli, Löwith e altri minori. Devo dire che noi abbiamo un'idea un po' falsa della letteratura nietzschiana, ci sono dei libri seri".

tinari non ha mai sostenuto che i fraintendimenti del pensiero di Nietzsche andassero messi sul conto delle falsificazioni della sorella,[92] al punto che prima della morte, avvenuta nel 1986, aveva progettato di affiancare alla edizione critica dei postumi una nuova traduzione del WzM.

1961

In aprile, Montinari effettua il primo sopralluogo a Weimar. A Colli, 8 aprile: "Questo viaggio è il più importante avvenimento della mia vita, forse". Dal progetto di una traduzione si passa a quello di una nuova edizione; Einaudi recede, e Luciano Foà, direttore della nuova casa editrice Adelphi, subentra come controparte. In agosto Montinari compie un secondo viaggio weimariano, che prelude a una fitta serie e finalmente a un soggiorno pressoché ininterrotto dal 1963 al 1970. Il 21 agosto scrive a Colli una lunga lettera nella quale sono prefigurati i problemi dell'edizione, e i limiti delle precedenti. Cantimori a Montinari, 26 agosto: "Sono molto curioso del risultato della *recensio* del mscr. 'Volontà di potenza'. Non sono d'accordo con te sulla *Schadenfreude* nel riconoscere gli errori degli altri filologi: da quando la filologia s'è distaccata dal-

[92] L'ultima formulazione di questa tesi è in *Su Nietzsche*, 1981. Ma cfr. già la monografia del 1975, p. 136: "Proprio le 1300 pagine in ottavo grande, spese dalla sorella per raccontare la vita di Nietzsche, hanno avuto un'importanza decisiva nel 'processo di canonizzazione'", creando una immagine che opera, più o meno esplicitamente, anche in Mann o in Andler. L'anno dopo, relazionando a Palermo sulla edizione di Nietzsche dal 1894 innanzi: "è un errore attribuire alla famigerata sorella di Nietzsche tutte quante le falsificazioni possibili e immaginabili. In realtà Elisabeth Förster-Nietzsche aveva dei motivi per modificare ciò che ella si era trovato in mano: il lascito letterario del fratello. Ma questi motivi erano non tanto ideologici quanto personali, lei stessa si trovava in una condizione abbastanza difficile [...] e quando ebbe bisogno di autenticazioni se le procurò semplicemente prendendo testi esistenti e forzandoli; ma questo riguarda in particolare le lettere e per dimostrare che era stata sempre molto vicina a suo fratello, che il fratello a lei diceva certe cose che non diceva ad altri e via dicendo. Quindi attenzione a non cercare a buon mercato di restituire a se stessi — questo è un processo che avviene — la tranquillità di leggere Nietzsche dicendo: ecco, tutto quello che in Nietzsche non è accettabile, sarebbe dovuto all'intervento malefico di questa donna. In realtà è sempre stato assolutamente possibile leggere Nietzsche senza cadere nelle semplificazioni da quando le opere di Nietzsche erano conosciute. Non è che l'edizione critica di per se stessa rappresenti una svolta in questo senso" (pp. 25-26).

l'esegetica, è sempre andata così fra filologi". Escono i *Werke des Zusammenbruchs* del Podach che, sospettando per eccesso, imputa alla follia tutto l'ultimo periodo del pensiero di Nietzsche; ritiene che le falsificazioni della sorella e di Gast siano ben più ingenti del reale, che in sostanza non ci sia fondamento per accreditare il progetto di un'opera dal titolo *La volontà di potenza*, e che lo stesso *Ecce homo* sia una compilazione di Gast.[93]

1962

Il 9 agosto viene firmato il contratto per la coedizione con Gallimard, che pubblicherà l'edizione sotto la direzione di Michel Foucault e di Gilles Deleuze. Montinari a Colli, da Weimar, 12 agosto: "Da ieri sono al lavoro: penso di riuscire a scrivere a macchina e collazionare tutti i 372 aforismi"; 26 agosto: "l'ipotesi che si tratti dell'ultimo blocco in qualche modo organico (sempre intendendo questo aggettivo cum grano salis) tra gli ultimi manoscritti va sempre più acquistando realtà [...] ma non ho ancora un'idea che mi soddisfi e che risponda alla domanda 'che cosa intendeva fare Nietzsche, quando rubricò i 372 aforismi?' ". Esce *Nietzsche et la philosophie* di Deleuze dalle Presses Universitaires de France: "On se trompe beaucoup sur l'irrationalisme tant qu'on croit que cette doctrine oppose à la raison autre chose que la pensée: les droits du donné, les droits du coeur, du sentiment, du caprice ou de la passion. Dans l'irrationalisme, il ne s'agit pas d'autre chose que de la pensée, pas d'autre chose que de penser. Ce qu'on oppose à la raison, c'est la pensée elle-même; ce qu'on oppose à l'être raisonnable, c'est le penseur lui-même. Parce que la raison pour son compte re-

[93] L'ipotesi sarà duramente criticata, oltre che dal Löwith, come si vedrà innanzi, da Pierre Champromis, *Nietzsches Werke des Zusammenbruchs oder Zusammenbruch der editorischen Werke Podachs*, "Philosophische Rundschau", gennaio 1965. Più che scettico, sulla questione di *Ecce homo*, Montinari, che capovolge la tesi di Podach: "Una cosa è certa: Nietzsche ha lasciato un *Ecce homo* compiuto, ma noi *non* lo abbiamo" (Podach, p. 184) in: "Una cosa è certa: Nietzsche *non* ha lasciato un *Ecce homo* compiuto, ma noi l'abbiamo" (VI3, 590), nel senso che, come si è detto, la versione finale non è quella del manoscritto per la stampa, ma quella modificata in bozze sui primi due fogli di stampa.

cueille et exprime les droits de ce qui soumet la pensée, la pensée reconquiert ses droits et se fait législatrice contre la raison" (p. 107).

1963

Podach, *Ein Blick in Notizbücher Nietzsches*, Heidelberg, Wolfgang Rothe. In settembre, durante una visita di Colli a Weimar, viene steso il testo che illustra i criteri dell'edizione presso Adelphi e Gallimard. Colli è l'autore della parte filosofica, Montinari redige la parte filologica. Podach, che era stato inizialmente coinvolto nell'edizione, se ne allontana a causa del distinguo ivi enunciato: "anche le interpretazioni di E. Podach, che è stato da noi invitato a collaborare all'edizione in qualità di consulente, non si possono considerare come da noi condivise". Ai primi volumi dell'edizione lavorano, fino all'aprile del 1964, anche Maria Ludovica Pampaloni e Sossio Giametta, già traduttore nel quadro delle iniziative di Colli per Boringhieri, poi ancora importante traduttore per la Colli-Montinari e interprete nietzscheano.

1964

Löwith recensisce sulla "Neue Rundschau" (ora OC, VI, 526-34) i due ultimi libri di Podach, e prende nuovamente posizione contro l'edizione Schlechta. Come Schlechta, Podach non vuole o non riesce a intendere Nietzsche come filosofo; la sua acribia è interamente devoluta alla esecrazione filologica e politica. Ma soprattutto, rifiutandosi alla filosofia, assume come momenti separati l'eterno ritorno, la volontà di potenza e la trasvalutazione — donde la negazione dell'esistenza di un progetto del WzM. La profusione storica, critica e filologica è allora uno scialo adibito al nulla. Proponendosi di intendere Nietzsche meglio di quanto lui stesso si fosse inteso, Podach giudica il WzM come un mero titolo vuoto di contenuto. E in quanto poi alla circostanza addotta da lui e poi da altri per revocare attendibilità al WzM, che Nietzsche ne avrebbe annotato i piani accanto ai conti della lavandaia, bisognerebbe allora cassare i fogli dell'*Opus postumum* dove, accanto a note su Dio, mondo e uomo, Kant annota gli

acquisti di vettovaglie e di abiti da commissionare a Lampe. Podach e Schlechta sono insomma fratelli nemici che sfondano, trent'anni troppo tardi, una porta aperta, quando notificano che Nietzsche non ha mai materialmente compiuto qualcosa come *La volontà di potenza*; e, presentandosi come avanguardie della cultura scientifica europea, non sono che una tardissima resurrezione di quello storicismo che Nietzsche aveva condannato nel 1870. Montinari, scrivendo a Colli il 10 maggio, fa riferimento al sospetto di quest'ultimo, che l'attacco a Podach fosse l'avvisaglia di una campagna contro di loro; ma Löwith non contava affatto di stroncare Colli e Montinari. Sarà anzi lui che, conosciutili di lì a poco al convegno nietzscheano di Royaumont, si darà da fare per trovare un editore tedesco alla loro iniziativa, sostenendo che altrimenti sarebbe stata una vergogna nazionale. La questione di Löwith era tutt'altra. Se il WzM — che aveva occupato, e a quell'epoca occupava ancora, legioni di interpreti — andava rifiutato perché Nietzsche aveva posto vicino a un piano dell'opera delle note per una drogheria di Lipsia — allora erano decenni di ricerca nietzscheana destinati a sparire.

CONCLUSIONE. LA VOLONTÀ DI POTENZA E L'ETERNO RITORNO

Con il convegno di Royaumont, 4-8 luglio 1964,[94] si conclude la nostra cronologia. Non si tratta solo, affidandosi al ritmo del calendario, di creare una simmetria con l'8 luglio 1864 e l'inizio degli studi teognidei. A Royaumont si tracciano le linee di un modo di intendere Nietzsche che è ancora, per molti aspetti, quello vigente. Da una parte, la Nietzsche-Renaissance sembra sancire, almeno in Francia, il superamento delle forme più ansiose della denazificazione. D'altra parte, il WzM, nella relazione di Colli e Montinari, viene per l'ultima volta dichiarato una compilazione arbitraria, e si avvia a scomparire dall'uso

[94] Gli atti sono stati pubblicati da Minuit nel 1967. Tra i partecipanti, oltre a Colli e Montinari (*États des textes de Nietzsche*) e a Löwith, c'erano Deleuze, Foucault, Klossowski, Vattimo, Beaufret, Gabriel Marcel, Jean Wahl e altri.

degli studiosi, surrogato dai volumi dei frammenti postumi (ma sino ai primi anni Settanta, in mancanza dei frammenti e per inveterata consuetudine, si continuerà a vedere citato, con maggiore o minore avvertenza critica, questo libro ormai solo storico). A ben vedere, le due circostanze si contraddicono almeno in parte, perché le ombre della denazificazione lambiscono ancora quei tempi, e i nostri, se un solo libro seguita a venire segnato a dito come la causa dell'uso nazista di Nietzsche. Gli anni che seguono portandosi verso di noi non fanno più parte di una storia della volontà di potenza, ma di quella — più ampia, importante e comunque esorbitante dai nostri intenti — di una storia della ricezione di Nietzsche. Non ci spingeremo sino a dire che il sacrificio del WzM sia stato il prezzo pagato alla possibilità di leggere Nietzsche senza Hitler. Il problema è un altro, proprio quello che si poneva a Weimar Montinari: che cosa voleva fare Nietzsche quando raccolse e numerò quattrocento frammenti nell'autunno 1887? e poi che cosa aveva in mente l'estate successiva, prima del crollo e dell'assenza d'opera? Ma in questi termini l'interrogativo è destinato a rimanere inevaso.

A qualcosa si può tuttavia rispondere, piuttosto sotto la forma della negativa e procedendo per esclusione. Nella storia del WzM abbiamo incontrato una tenace evitazione, e probabilmente non poteva che essere così: si tratti del rifiuto dell'eterno ritorno o della obliterazione della volontà di potenza. Ma, intanto, è ben dubbio che Nietzsche abbia pensato alla volontà di potenza come a una maschera di pensieri più reconditi ed essenziali. Essa non è un dato puramente descrittivo, il segno di un realismo politico o antropologico al modo di Tucidide, Machiavelli o Hobbes; la scoperta della volontà di potenza non è mai stata una rivelazione, si è sempre saputo fin troppo bene che cosa fosse, però si è reagito con la rassegnazione e il pessimismo. Ma il pessimismo che culmina nell'ascesi e nella negazione della volontà è sempre stato visto da Nietzsche come una preforma del nichilismo, mai come il nichilismo compiuto; così, è inutile ricordare i passi, del resto bene attestati nel WzM e non solo nei postumi (cfr. WzM 488, 658, 668, 692, 715) in cui Nietzsche sostiene che la volontà non esiste. Non esiste per l'appunto la

volontà di un soggetto che scelga, voglia o disvoglia, magari anche rinunciando al volere; è fin troppo chiaro che nella noluntas o nel cristianesimo c'è ancora una volontà di potenza che si nasconde e che pure opera con una energia tanto più forte quanto più si ignora. Si vuole ancora e sempre, anche quando si disvuole e si nega il volere; che non esista una volontà individuale — secondo l'asserto anche autobiografico di Nietzsche che ricorda di non aver mai saputo che cosa significhi volere qualcosa, tendere a qualcosa — comporta che sopra di noi c'è una volontà ancora più grande e un destino, proprio come nel titolo del capitolo di *Ecce homo*.

Difficile o ripugnante non è scoprire la volontà di potenza, e meno che mai negarla nella afflizione del pessimismo; nulla è anzi più facile. Ma Nietzsche vuole che la si ami, e con questo si entra nel male del pensiero. I tentativi di sostenere che la belva bionda è il leone, o che in molti abbozzi è tra virgolette, sono contraddetti dalla lode della barbarie che si ritrova uguale nei testi editi e nei postumi; tutta la critica del cristianesimo diverrebbe incomprensibile senza l'elogio degli stati di vigore animale, delle condizioni in cui è impossibile non essere barbari, senza l'apologia della schiavitù e della guerra o il riferimento ai signori della terra. Anche qui, se Nietzsche avesse voluto semplicemente impartirci una lezione di realismo, non si vedrebbero i motivi del suo orgoglio. Il fatto è che la volontà di potenza è la legge del mondo, e che il mondo ha cercato senza sosta di nasconderlo, con un gesto che rileva ancora dalla potenza. Heidegger ha detto che Nietzsche è un pensatore anticristiano: il solo, dopo i Greci, che abbia concepito la filosofia come una festa del pensiero. Si tratta dunque, per lui, non solo di registrare la volontà di potenza come un dato del reale, ma di glorificarla come il suo fondamento. Che il vivente, contro le illusioni darwiniane, non miri anzitutto alla sopravvivenza, ma all'accrescimento della potenza, è l'asserto con cui Nietzsche contesta il segreto moralismo delle scienze, che cercano una natura buona e provvida, una natura morale, quando morale è invece l'occhio dello scienziato. La storia politica ha mostrato, per esempio, che le nozze di sangue tra Hitler e la Germania non erano dettate nem-

meno dalla razionalità dell'accrescimento dello spazio vitale, bensì da qualcosa che si portava di là dalla vita. E per questo non si può dire che Nietzsche, che pure non aveva visto il mondo in cui questa potenza si sarebbe dispiegata, non l'avrebbe voluto e avrebbe pensato o richiesto tutt'altro. In base ai dati di cui disponiamo tra editi e postumi, avrebbe forse potuto volerlo e amarlo. Certo è legittimo invocare le sue contraddizioni, onde non riusciremmo a dire fino in fondo se fosse per il nichilismo o oltre il nichilismo, con tutte le modificazioni determinate e subordinate che scendono da questa ambiguità fondamentale. Ma non è facendo di Nietzsche un profeta disarmato che si risolverà la questione.

Un filologo che ha studiato la sincerità precristiana nei confronti della potenza, un mondo anteriore ai nostri criteri di bene e di male, diventa cieco, e scopre l'inutilità dei suoi tremendi studi e di ciò che raggela quando si leggono i resoconti quasi infantili della vita e degli orari di Pforta. Dal punto di vista pratico, è l'inizio di un'altra vita e di libri che si possano scrivere senza troppo leggere. Il loro successo è dubbio, e stringe il cuore una lettera di Overbeck (valorizzata da Benjamin in *Uomini tedeschi*) dove l'amico fedele consola Nietzsche e lo invita a tornare a Basilea — non all'Università, dove non lo prenderebbero più, ma almeno al liceo. Dal punto di vista teorico, questo è però il momento in cui l'onere della volontà di potenza incomincia a essere elaborato. Bisogna negarla? Ma il pessimismo è ancora una forma dell'inganno platonico e cristiano, è la speranza in un mondo che sia diverso da questo nostro — è, in generale, la speranza. Quando nel 1886 Rohde andò in cattedra a Lipsia, Nietzsche gli scrisse un biglietto in cui diceva di non capacitarsi di aver potuto essere, anche lui e un tempo, un philologus inter philologos, uno di quegli *animali speranzosi*. L'uomo è un animale speranzoso; dunque, appena scoperta la volontà di potenza, subito la ricopre, credendo di far bene. Con questo però non la cancella, semplicemente la nasconde. E se si facesse il tentativo inverso? volerla eternamente, annullare, attraverso l'esperimento dell'eterno ritorno, la sola via di fuga? Dire che l'eterno ritorno è un pensiero selettivo è solo una mezza verità, dal momento che

nella selezione sembra ancora deporsi la speranza che le cose possano andare diversamente, cioè che non tutto torni. Ma non mette conto di pensare la volontà di potenza e l'eterno ritorno, se qui cova ancora una speranza, ossia una volontà di potenza che si ignora e l'idea di un mondo migliore. Il nichilismo è stato sempre questo, la costruzione di valori e di promesse che alla fine si svelano come illusioni, demoralizzano i credenti, e poi rilanciano la questua di nuovi valori e di nuove illusioni. Pensare invece la volontà di potenza come il peso più terribile, e volerla in eterno, è il tentativo di bruciare ogni promessa, avviando finalmente una trasvalutazione di cui mai si ebbe il sentore; per questo Nietzsche può ritenere che i due pensieri più vecchi del mondo siano una novità, visto che non li si era mai intesi così.

Come al solito, non è moralizzando la volontà di potenza o l'eterno ritorno, l'una senza l'altro, l'uno senza l'altra, questa con quello, quello con questa ecc., che si potrà salvare Nietzsche. Se ne approfondiranno le responsabilità, o le si minimizzerà in una maniera derisoria. Nella volontà di potenza e nell'eterno ritorno, sorti insieme all'epoca dello *Zarathustra* e implicati sotto il segno della trasvalutazione, Nietzsche stava cercando la redenzione dalla redenzione, la fine della promessa (si ricordi la facezia del *Caso Wagner*: alle esequie solenni di Wagner, dei melomani recarono uno striscione che recitava: redenzione per il redentore, citando il *Parsifal*; ma Nietzsche obietta, in un'epoca che è tutta intesa nella elaborazione del WzM: redenzione dal redentore). Anche qui, come nella più visibile contraddizione della verità come menzogna, si tratterà di osservare che alla fine anche la rinuncia alla speranza sembra porre le basi per una promessa senza comune misura, come nel caso della grande politica. Forse solo Heidegger, nella filosofia del nostro secolo, si è esercitato con altrettanta intensità in questo pensiero del rimettersi al destino, anche peggiore e più insopportabile, come principio di una promessa e di un dono che ecceda quello del cristianesimo. Quello di Heidegger è stato un fallimento, iterante, a mezzo secolo di distanza, il naufragio di Nietzsche. Certo qui si tocca un impensato, cioè qualcosa che non si è ancora pensato abbastanza e che resta

da pensare. Che il peso della volontà di potenza insieme all'eterno ritorno fosse insostenibile è del resto provato dal fatto che il WzM sia rimasto incompiuto; e — fermo restando che qui si opera sul piano inaffidabile delle intenzioni — non nel tratto di penna sull'*Anticristo*, ma altrove va cercato il segno di una rinuncia. Cancellare un sottotitolo, lo abbiamo visto, può significare un rinvio. Ma quando Nietzsche in extremis, dopo il Natale del 1888, modifica *Ecce homo* e aggiunge la maledizione della madre e della sorella, si avanza una angoscia senza nome. Tutto è volontà di potenza, tutto ritorna, e noi dobbiamo amare questo destino, essergli interamente riconoscenti. Ma torneranno anche Franziska e Elisabeth? Nietzsche è molto chiaro, loro (con tutto quello che incarnano, un uomo nato presso una canonica e un camposanto, una scuola terribile, una vita da filologo cieco ecc.) sono la più grande contestazione del ritorno: "Ma confesso che la più profonda obiezione contro l' 'eterno ritorno', il mio pensiero propriamente *abissale*, è sempre mia madre e mia sorella". Atteso che non sapremo mai che cosa Nietzsche avrebbe fatto della sua opera, e che questa continua a offrire un compito per il pensiero, quale che abbia potuto essere l'ultima intenzione di Nietzsche, notiamo che non contro la volontà di potenza, ma contro l'eterno ritorno, si rivolgono i suoi ultimi dubbi e le sue angosce più gravi.

TAVOLA DI CONCORDANZA

La prima colonna registra gli aforismi di *Wille zur Macht* (1906) / *Volontà di potenza* (una ricorrenza plurima sarà indice del fatto che l'aforisma è una fusione di frammenti diversi); i numeri della seconda, terza e quarta colonna rimandano rispettivamente alla sezione, al gruppo di frammenti e al numero del frammento in *Nietzsche - Werke* / Nietzsche, *Opere*, a c. di G. Colli - M. Montinari (si è preferito non indicare, tra quello della sezione e quello del gruppo, anche il numero del volume, visto che la distribuzione dei gruppi di frammenti per volumi è diversa nell'edizione originale e nella traduzione italiana); il numero della quinta colonna rimanda a uno dei 372 frammenti compilati e numerati da Nietzsche nella "*Rubrik*" (autunno 1887 - 1888), da lui considerata come "la prima stesura del mio 'Saggio di una trasvalutazione' ", una stesura "compiuta", benché non ai fini della pubblicazione (cfr. le lettere a Peter Gast del 13 e 16 febbraio 1888); l'ultima colonna fornisce le datazioni dei frammenti originali.

(s.n.)	8	11	411		novembre 1887 - marzo 1888
	8	18	12		luglio - agosto 1888
1	8	2	127		autunno 1885 - autunno 1886
1	8	7	64		fine 1886 - primavera 1887
2	8	9	35	27	autunno 1887
3	8	10	192	286	autunno 1887
4	8	5	71		estate 1886 - autunno 1887
5	8	5	71		estate 1886 - autunno 1887
6	8	10	192	286	autunno 1887
7	8	11	100	352	novembre 1887 - marzo 1888
8	8	7	8		fine 1886 - primavera 1887
9					
10	8	9	126	84	autunno 1887
10	8	9	128	85	autunno 1887
11	8	10	192	286	autunno 1887
12	8	11	99	351	novembre 1887 - marzo 1888
13	8	9	35	27	autunno 1887

14	8	9	39	29	autunno 1887
15	8	9	41	31	autunno 1887
16	8	11	124	367	novembre 1887 - marzo 1888
17	8	10	150	256	autunno 1887
18	8	7	3		fine 1886 - primavera 1887
19	8	7	64		fine 1886 - primavera 1887
20	8	9	43	33	autunno 1887
21	8	10	43	173	autunno 1887
22	8	9	35	27	autunno 1887
23	8	9	35	27	autunno 1887
24	8	11	123	366	novembre 1887 - marzo 1888
25	8	9	123	81	autunno 1887
26	8	9	107	72	autunno 1887
27	8	9	44	34	autunno 1887
28	8	10	42	172	autunno 1887
29	7	24	26		inverno 1883-84
30	8	11	148		novembre 1887 - marzo 1888
31	7	25	16		primavera 1884
32	8	6	25		estate 1886 - primavera 1887
33	8	9	162	113	autunno 1887
34	8	1	194		autunno 1885 - primavera 1886
35	8	9	107	72	autunno 1887
36	8	11	97	349	novembre 1887 - marzo 1888
37	8	9	107	72	autunno 1887
38	8	17	8		maggio - giugno 1888
39	8	11	227		novembre 1887 - marzo 1888
40	8	14	75		primavera 1888
41	8	15	31		primavera 1888
42	8	14	74		primavera 1888
43					
44	8	17	6		maggio - giugno 1888
45	8	14	102		primavera 1888
46	8	14	219		primavera 1888
47	8	14	65		primavera 1888
48	8	14	68		primavera 1888
49	8	15	80		primavera 1888
50	8	16	53		primavera - estate 1888
51	8	14	6		primavera 1888
52	8	15	41		primavera 1888
53	8	14	40		primavera 1888
54	8	15	13		primavera 1888
55	8	5	71		estate 1886 - autunno 1887
56	8	11	150		novembre 1887 - marzo 1888
57	7	25	9		primavera 1884
58	8	1	236		autunno 1885 - primavera 1886
59	8	2	122		autunno 1885 - autunno 1886

60					
61	7	7	152		primavera - estate 1883
62	8	9	130	86	autunno 1887
62	8	9	131	87	autunno 1887
63	8	15	63		primavera 1888
64	8	9	82		autunno 1887
65					
66	8	10	197	291	autunno 1887
67	7	25	210		primavera 1884
68	8	14	208		primavera 1888
68	8	14	226		primavera 1888
69	8	2	131		autunno 1885 - autunno 1886
70	8	2	175		autunno 1885 - autunno 1886
71	8	10	18	151	autunno 1887
72	8	15	20		primavera 1888
73	8	9	141	94	autunno 1887
74	8	9	168	118	autunno 1887
75	7	34	161		aprile - giugno 1885
75	7	34	162		aprile - giugno 1885
76	8	9	167	117	autunno 1887
77					
78	8	2	121		autunno 1885 - autunno 1886
79	8	9	165	115	autunno 1887
80	8	11	135		novembre 1887 - marzo 1888
81	8	7	10		fine 1886 - primavera 1887
82	8	9	126	84	autunno 1887
83	8	9	182	132	autunno 1887
84	8	9	169	119	autunno 1887
85	8	15	35		primavera 1888
86	8	10	66	192	autunno 1887
87	8	9	129		autunno 1887
88	8	10	54	183	autunno 1887
89	8	14	45		primavera 1888
90	8	15	8		primavera 1888
91	7	36	49		giugno - luglio 1885
92	7	24	6		inverno 1883-84
93	8	15	23		primavera 1888
94	7	25	178		primavera 1884
95	8	9	178	128	autunno 1887
96					
97	8	9	183	133	autunno 1887
98	8	9	146	99	autunno 1887
99	8	9	125	83	autunno 1887
100	8	9	184	134	autunno 1887
101	8	9	3	4	autunno 1887
102	8	10	65	191	autunno 1887
103	8	7	7		fine 1886 - primavera 1887
103	8	7	26		fine 1886 - primavera 1887
104	8	15	68		primavera 1888

104	8	15	69		primavera 1888
105	8	7	7		fine 1886 - primavera 1887
106	8	11	315		novembre 1887 - marzo 1888
107	8	16	33		primavera - estate 1888
108	7	36	53		giugno - luglio 1885
109	7	34	223		aprile - giugno 1885
110	8	10	23	156	autunno 1887
111	8	9	186	136	autunno 1887
112	8	10	22	155	autunno 1887
113	8	7	8		fine 1886 - primavera 1887
114	8	5	71		estate 1886 - autunno 1887
115	8	15	60		primavera 1888
116	8	15	44		primavera 1888
117	8	9	121	80	autunno 1887
118	8	7	7		fine 1886 - primavera 1887
119	8	10	119	235	autunno 1887
120	8	10	53	182	autunno 1887
121	8	16	10		primavera - estate 1888
122	8	15	67		primavera 1888
123	8	9	185	135	autunno 1887
124	8	9	121	80	autunno 1887
125	7	37	11		giugno - luglio 1885
126	8	9	165	115	autunno 1887
127	7	26	417		estate - autunno 1884
128	7	26	449		estate - autunno 1884
129	7	36	48		giugno - luglio 1885
130	7	24	25		inverno 1883-84
131	7	26	392		estate - autunno 1884
132	7	35	9		maggio - luglio 1885
133	7	34	18		aprile - giugno 1885
133	7	34	19		aprile - giugno 1885
134	8	2	128		autunno 1885 - autunno 1886
(s.n.)	8	11	87	341	novembre 1887 - marzo 1888
135	8	14	124		primavera 1888
136	8	14	125		primavera 1888
137	8	14	127		primavera 1888
138	8	7	5		fine 1886 - primavera 1887
139	8	14	199		primavera 1888
140	8	14	189		primavera 1888
141	8	15	42		primavera 1888
142	8	15	45		primavera 1888
143	8	14	204		primavera 1888
144	7	34	176		aprile - giugno 1885
145	7	26	225		estate - autunno 1884
145	8	14	180		primavera 1888
145	8	14	195		primavera 1888
146	8	2	197		autunno 1885 - autunno 1886

147	8	10	193	287	autunno 1887
148	8	8	3		estate 1887
149					
150	8	9	22	17	autunno 1887
151	8	2	107		autunno 1885 - autunno 1886
152	8	14	13		primavera 1888
153	8	11	371		novembre 1887 - marzo 1888
154	8	14	91		primavera 1888
155	8	10	190	284	autunno 1887
156	8	11	370		novembre 1887 - marzo 1888
157	8	15	74		primavera 1888
158	8	16	87		primavera - estate 1888
159	8	11	365		novembre 1887 - marzo 1888
160	8	11	356		novembre 1887 - marzo 1888
161	8	11	354		novembre 1887 - marzo 1888
162	8	11	356		novembre 1887 - marzo 1888
163	8	11	360		novembre 1887 - marzo 1888
164					
165	8	11	360		novembre 1887 - marzo 1888
166	8	11	279		novembre 1887 - marzo 1888
167	8	11	282		novembre 1887 - marzo 1888
168	8	11	257		novembre 1887 - marzo 1888
169	8	11	275		novembre 1887 - marzo 1888
170	8	11	295		novembre 1887 - marzo 1888
171	8	14	57		primavera 1888
172	8	10	184	280	autunno 1887
173					
174	8	10	96	215	autunno 1887
175	8	10	181	278	autunno 1887
176	8	14	130		primavera 1888
177	8	15	108		primavera 1888
178	7	25	419		primavera 1884
179	8	11	240		novembre 1887 - marzo 1888
180	8	11	380		novembre 1887 - marzo 1888
181	8	10	91	211	autunno 1887
182	8	10	79	200	autunno 1887
183	8	11	359		novembre 1887 - marzo 1888
184	8	14	223		primavera 1888
185	8	10	178	275	autunno 1887
186	8	10	96	215	autunno 1887
187	8	9	143	96	autunno 1887
188	8	10	199	293	autunno 1887
189	8	9	23	18	autunno 1887
190	8	10	186		autunno 1887
191	8	11	243		novembre 1887 - marzo 1888
191	8	11	244		novembre 1887 - marzo 1888
191	8	11	245		novembre 1887 - marzo 1888
192	8	10	49	178	autunno 1887
193	8	11	260		novembre 1887 - marzo 1888

193	8	11	261		novembre 1887 - marzo 1888
194	8	11	256		novembre 1887 - marzo 1888
195	8	11	294		novembre 1887 - marzo 1888
196	8	11	295		novembre 1887 - marzo 1888
197	8	10	198	292	autunno 1887
197	8	10	199	293	autunno 1887
198	8	11	354		novembre 1887 - marzo 1888
199	8	9	50	39	autunno 1887
200	8	10	191	285	autunno 1887
201	8	10	204	298	autunno 1887
202	8	10	201	295	autunno 1887
203	8	10	80	201	autunno 1887
204	8	10	157	263	autunno 1887
205	8	10	86	206	autunno 1887
206	8	9	88	63	autunno 1887
207	8	11	239		novembre 1887 - marzo 1888
208	8	11	155		novembre 1887 - marzo 1888
209	8	11	379		novembre 1887 - marzo 1888
210	8	10	73	198	autunno 1887
211	8	10	135	247	autunno 1887
212	8	11	365		novembre 1887 - marzo 1888
213	8	11	364		novembre 1887 - marzo 1888
214	8	11	364		novembre 1887 - marzo 1888
215	8	10	77	199	autunno 1887
216	8	10	188	282	autunno 1887
217	8	9	18	13	autunno 1887
218	8	11	374		novembre 1887 - marzo 1888
219	8	2	96		autunno 1885 - autunno 1886
220	8	11	373		novembre 1887 - marzo 1888
221	8	11	363		novembre 1887 - marzo 1888
222	8	11	112	357	novembre 1887 - marzo 1888
223	8	2	98		autunno 1885 - autunno 1886
224	8	11	262		novembre 1887 - marzo 1888
224	8	11	263		novembre 1887 - marzo 1888
224	8	11	267		novembre 1887 - marzo 1888
225	8	11	365		novembre 1887 - marzo 1888
226	8	14	96		primavera 1888
227	8	15	89		primavera 1888
228	7	44	6		autunno 1885
229	8	14	179		primavera 1888
230	8	15	93		primavera 1888
231	8	14	171		primavera 1888
232	8	14	181		primavera 1888
233	8	14	155		primavera 1888
234	8	7	6		fine 1886 - primavera 1887
235	8	10	108	225	autunno 1887
236	8	15	61		primavera 1888
237	8	15	62		primavera 1888
238	8	15	56		primavera 1888

239	8	11	366		novembre 1887 - marzo 1888
240	8	2	144		autunno 1885 - autunno 1886
241	8	11	319		novembre 1887 - marzo 1888
242	8	11	302		novembre 1887 - marzo 1888
243	8	10	7	142	autunno 1887 - marzo 1888
244	8	11	122	365	novembre 1887 - marzo 1888
245	8	10	152	258	autunno 1887
246	8	15	110		primavera 1888
247	8	14	9		primavera 1888
248	8	14	164		primavera 1888
249	8	10	98	217	autunno 1887
250	8	10	69	194	autunno 1887
251	8	15	19		primavera 1888
252	8	11	55	321	novembre 1887 - marzo 1888
253	8	2	165		autunno 1885 - autunno 1886
254	8	2	189		autunno 1885 - autunno 1886
254	8	2	190		autunno 1885 - autunno 1886
255					
256					
257	8	14	76		primavera 1888
258	8	2	165		autunno 1885 - autunno 1886
259	7	26	119		estate - autunno 1884
260					
261	8	7	4		fine 1886 - primavera 1887
262	8	16	83		primavera - estate 1888
263	7	35	30		maggio - luglio 1885
264	8	11	298		novembre 1887 - marzo 1888
265	8	2	170		autunno 1885 - autunno 1886
266					
267	8	2	178		autunno 1885 - autunno 1886
268	8	15	29		primavera 1888
269	8	7	6		fine 1886 - primavera 1887
270	8	10	121	236	autunno 1887
271	8	14	108		primavera 1888
272	8	10	154	260	autunno 1887
273	8	7	6		fine 1886 - primavera 1887
274	8	9	159	110	autunno 1887
275	8	7	6		fine 1886 - primavera 1887
276	8	5	35		estate 1886 - autunno 1887
277					
278	7	40	43		agosto - settembre 1885
279	8	7	6		fine 1886 - primavera 1887
280	8	10	39	170	autunno 1887
281					
282					
283	8	8	4		estate 1887
284	8	9	85	60	autunno 1887
285	7	27	17		estate - autunno 1884

285	7	27	18		estate - autunno 1884
285	8	10	206	300	autunno 1887
286	8	7	6		fine 1886 - primavera 1887
287	8	7	6		fine 1886 - primavera 1887
288	8	14	126		primavera 1888
289	8	14	128		primavera 1888
290	8	10	151	257	autunno 1887
291	8	14	185		primavera 1888
292	8	10	46	176	autunno 1887
292	8	10	47	177	autunno 1887
293	8	14	31		primavera 1888
294	8	15	92		primavera 1888
295					
296	8	9	156	108	autunno 1887
297	8	10	153	259	autunno 1887
298	8	10	194	288	autunno 1887
299	8	9	86	61	autunno 1887
300	8	9	87	62	autunno 1887
301	8	2	184		autunno 1885 - autunno 1886
302	8	11	103	354	novembre 1887 - marzo 1888
303	8	16	25		primavera - estate 1888
304	8	11	54	320	novembre 1887 - marzo 1888
305	8	11	54	320	novembre 1887 - marzo 1888
306	8	7	6		fine 1886 - primavera 1887
307	8	9	78	57	autunno 1887
308	8	9	140	93	autunno 1887
309	8	11	116	360	novembre 1887 - marzo 1888
310	8	10	32	164	autunno 1887
311	8	9	147	100	autunno 1887
312	8	10	144	253	autunno 1887
313	8	14	112		primavera 1888
314	8	11	376		novembre 1887 - marzo 1888
315	8	9	173	123	autunno 1887
316	8	10	84	204	autunno 1887
317	8	10	109	226	autunno 1887
318	8	10	83	203	autunno 1887
319	8	10	85	205	autunno 1887
320	8	16	31		primavera - estate 1888
321	8	10	97	216	autunno 1887
322	8	10	35	166	autunno 1887
323	8	9	175	125	autunno 1887
324	8	9	155	107	autunno 1887
325	8	15	118		primavera 1888
326					
327	8	10	45	175	autunno 1887
328	8	10	110	227	autunno 1887
329	8	10	107	224	autunno 1887

330	8	5	100		estate 1886 - autunno 1887
331	8	7	62		fine 1886 - primavera 1887
332	8	11	132		novembre 1887 - marzo 1888
333	8	7	15		fine 1886 - primavera 1887
334	8	14	113		primavera 1888
335	8	11	278		novembre 1887 - marzo 1888
336	8	10	174		autunno 1887
337					
338	8	15	48		primavera 1888
339	8	11	226		novembre 1887 - marzo 1888
340	8	10	170	272	autunno 1887
341	8	11	138	372	novembre 1887 - marzo 1888
342	8	11	297		novembre 1887 - marzo 1888
343	8	17	6		fine 1886 - primavera 1887
344	8	11	58	323	novembre 1887 - marzo 1888
345	8	2	168		autunno 1885 - autunno 1886
346	8	14	143		primavera 1888
347	8	9	124	82	autunno 1887
348	8	10	195	289	autunno 1887
349	8	10	113	230	autunno 1887
350	8	10	9	144	autunno 1887
351	8	15	113		primavera 1888
352	8	11	287		novembre 1887 - marzo 1888
353	8	11	325		novembre 1887 - marzo 1888
354	8	14	158		primavera 1888
355	8	1	25		autunno 1885 - primavera 1886
356					
357					
358					
359	8	10	177	274	autunno 1887
360	8	7	12		fine 1886 - primavera 1887
360	8	9	19	14	autunno 1887
361	8	10	117	233	autunno 1887
362	8	7	65		fine 1886 - primavera 1887
363	8	15	118		primavera 1888
364	7	25	287		primavera 1884
365	7	26	93		estate - autunno 1884
366	8	12	188		autunno 1885 - autunno 1886
367	7	36	7		giugno - luglio 1885
368	8	7	4		fine 1886 - primavera 1887
369	8	2	205		autunno 1885 - autunno 1886
370	8	9	108		autunno 1887
371	8	1	87		autunno 1885 - primavera 1886
372	7	8	23		estate 1883
373	8	14	29		primavera 1888
373	8	14	30		primavera 1888
374	8	10	112	229	autunno 1887
375	8	7	24		fine 1886 - primavera 1887

376					
377	8	8	1		estate 1887
378	8	7	6		fine 1886 - primavera 1887
379	8	9	84	59	autunno 1887
380	8	9	157	109	autunno 1887
381	8	9	22	17	autunno 1887
382	8	10	118	234	autunno 1887
383	8	14	163		primavera 1888
384	8	1	122		autunno 1885 - primavera 1886
385					
386	8	10	164	267	autunno 1887
386	8	10	203	297	autunno 1887
387	8	11	310		novembre 1887 - marzo 1888
388	8	10	129	243	autunno 1887
389	8	7	6		fine 1886 - primavera 1887
390	8	11	118	361	novembre 1887 - marzo 1888
391	8	2	131		autunno 1885 - autunno 1886
392	8	14	104		primavera 1888
393	8	10	124	239	autunno 1887
394	8	14	151		primavera 1888
395	8	4	7		inizio 1886 - primavera 1886
396	8	15	71		primavera 1888
397	8	15	55		primavera 1888
397	8	15	72		primavera 1888
397	8	15	73		primavera 1888
398	8	15	65		primavera 188
399	8	2	191		autunno 1885 - autunno 1886
400	8	8	4		estate 1887
401	8	14	137		primavera 1888
401	8	14	138		primavera 1888
401	8	14	140		primavera 1888
402	8	15	64		primavera 1888
403	8	5	62		estate 1886 - autunno 1887
403	8	5	63		estate 1886 - autunno 1887
404	8	5	58		estate 1886 - autunno 1887
405	8	2	207		autunno 1885 - autunno 1886
406	8	1	93		autunno 1885 - primavera 1886
407	7	26	300		estate - autunno 1884
408	7	26	10		estate - autunno 1884
409	7	34	195		aprile - giugno 1885
410	8	2	161		autunno 1885 - autunno 1886
411	8	10	150	256	autunno 1887
412	8	7	4		fine 1886 - primavera 1887
413	7	34	59		aprile - giugno 1885
414	8	15	28		primavera 1888
415	8	2	195		autunno 1885 - autunno 1886

416	8	2	106		autunno 1885 - autunno 1886
417	7	24	28		inverno 1883-84
418	7	8	24		estate 1883
419	7	41	4		agosto - settembre 1885
420	7	26	452		estate - autunno 1884
421	7	26	13		estate - autunno 1884
422	7	35	44		maggio - luglio 1855
423	8	14	92		primavera 1888
423	8	14	142		primavera 1888
424	7	35	31		maggio - luglio 1885
424	7	35	32		maggio - luglio 1885
425	8	11	300		novembre 1887 - marzo 1888
426	8	14	27		primavera 1888
426	8	14	28		primavera 1888
427	8	11	375		novembre 1887 - marzo 1888
428	8	14	115		primavera 1888
428	8	14	116		primavera 1888
429	8	14	147		primavera 1888
430	8	14	111		primavera 1888
431	8	2	104		autunno 1885 - autunno 1886
432					
433	8	14	92		primavera 1888
434	8	14	129		primavera 1888
435	8	14	94		primavera 1888
436	8	12	93		autunno 1885 - autunno 1886
437	8	14	99		primavera 1888
437	8	14	100		primavera 1888
438	8	16	15		primavera - estate 1888
439	8	14	131		primavera 1888
440	8	15	25		primavera 1888
441	8	14	146		primavera 1888
442	8	14	141		primavera 1888
443	7	36	11		giugno - luglio 1885
444	8	14	83		primavera 1888
445	8	15	25		primavera 1888
446	8	14	189		primavera 1888
447	8	14	193		primavera 1888
448					
449	8	9	57	44	autunno 1887
550	8	9	58		autunno 1887
451					
452	8	15	46		primavera 1888
453	8	15	91		primavera 1888
454	8	16	54		primavera - estate 1888
455	8	15	58		primavera 1888
456	8	14	160		primavera 1888
457	8	15	52		primavera 1888
458	8	14	107		primavera 1888

459	8	15	77		primavera 1888
460	8	14	109		primavera 1888
461	8	14	134		primavera 1888
461	8	14	135		primavera 1888
462	8	9	8	8	autunno 1887
462	8	10	28	161	autunno 1887
463	7	35	45		maggio - luglio 1885
464	7	37	14		giugno - luglio 1885
465	8	22	24		settembre - ottobre 1888
466	8	15	51		primavera 1888
467	8	9	47		autunno 1887
468	8	9	61		autunno 1887
469					
470	8	2	155		autunno 1885 - autunno 1886
471	8	2	132		autunno 1885 - autunno 1886
472	8	7	1		fine 1886 - primavera 1887
473	8	5	11		estate 1886 - autunno 1887
474	8	11	120	363	novembre 1887 - marzo 1888
475	8	2	204		autunno 1885 - autunno 1884
476	7	26	49		estate - autunno 1884
477	8	11	113	358	novembre 1887 - marzo 1888
478	8	14	152		primavera 1888
479	8	15	90		primavera 1888
480	8	14	122		primavera 1888
481	8	7	60		fine 1886 - primavera 1887
482	8	5	3		estate 1886 - autunno 1887
483	7	38	3		giugno - luglio 1885
484	8	10	158	264	autunno 1887
485	8	10	19	152	autunno 1887
486	8	2	87		autunno 1885 - autunno 1886
487	8	7	63		fine 1886 - primavera 1997
488	8	9	98	68	autunno 1887
489	8	5	56		estate 1886 - autunno 1887
490	7	40	42		agosto - settembre 1885
491	8	2	102		autunno 1885 - autunno 1886
492	7	40	21		agosto - settembre 1885
493	7	34	253		aprile - giugno 1885
494	7	36	19		giugno - luglio 1885
495	7	25	470		primavera 1884
496	7	26	127		estate - autunno 1884
497	7	26	12		estate - autunno 1884
498	7	26	137		estate - autunno 1884
499	7	41	11		agosto - settembre 1885
500	8	2	92		autunno 1885 - autunno 1886
501	8	5	65		estate 1886 - autunno 1887

502	7	40	29		agosto - settembre 1887
503	7	26	61		estate - autunno 1884
504	8	7	9		fine 1886 - primavera 1887
505	8	2	95		autunno 1885 - autunno 1886
506	7	25	168		primavera 1884
507	8	9	38	28	autunno 1887
508	7	24	5		inverno 1883-84
509	8	7	41		fine 1886 - primavera 1887
510	8	7	9		fine 1886 - primavera 1887
511	8	2	90		autunno 1885 - autunno 1886
512	7	40	13		agosto - settembre 1885
513	8	6	11		estate 1886 - primavera 1887
514	8	14	105		primavera 1888
515	8	14	152		primavera 1888
516	8	9	97	67	autunno 1887
517	8	9	89	64	autunno 1887
518	8	2	91		autunno 1885 - autunno 1886
519	8	7	55		fine 1886 - primavera 1887
520	7	36	23		giugno - luglio 1885
521	8	9	144	97	autunno 1887
522	8	5	22		estate 1886 - autunno 1887
523	8	14	144		primavera 1888
523	8	14	145		primavera 1888
524	8	11	145		novembre 1887 - marzo 1888
525	8	16	56		primavera - estate 1888
526	8	14	144		primavera 1888
527	8	5	68		estate 1886 - autunno 1887
528	8	5	55		estate 1886 - autunno 1887
529	8	14	146		primavera 1888
530	8	7	4		fine 1886 - primavera 1887
531	8	2	84		autunno 1885 - autunno 1886
532	7	40	15		agosto - settembre 1885
533	8	9	91	65	autunno 1887
534					
535	7	38	4		giugno - luglio 1885
536	8	15	118		primavera 1888
537	8	2	126		autunno 1885 - autunno 1886
538	8	18	13		luglio - agosto 1888
539	8	14	148		primavera 1888
540	7	34	230		aprile - giugno 1885
541	8	14	48		primavera 1888
542					
543	8	11	115	359	novembre 1887 - marzo 1888
544	8	10	159	265	autunno 1887
545	7	36	25		giugno - luglio 1885
546	8	2	145		autunno 1885 - autunno 1886

547	8	2	158		autunno 1885 - autunno 1886
548	8	12	193		autunno 1885 - autunno 1886
549	7	36	26		giugno - luglio 1885
550	8	2	83		autunno 1885 - autunno 1886
551	8	14	98		primavera 1888
552	8	9	91	65	autunno 1887
553	8	5	4		estate 1886 - autunno 1887
554	8	2	139		autunno 1885 - autunno 1886
555	8	2	154		autunno 1885 - autunno 1886
556	8	2	149		autunno 1885 - autunno 1886
556	8	2	150		autunno 1885 - autunno 1886
556	8	2	151		autunno 1885 - autunno 1886
556	8	2	152		autunno 1885 - autunno 1886
557	8	2	85		autunno 1885 - autunno 1886
558	8	10	202	296	autunno 1887
559	8	11	134		novembre 1887 - marzo 1888
560	8	9	40	30	autunno 1887
561	8	2	87		autunno 1885 - autunno 1886
562					
563	8	5	36		estate 1886 - autunno 1887
564	8	2	157		autunno 1885 - autunno 1886
565	8	6	14		estate 1886 - primavera 1887
566	8	11	50		novembre 1887 - marzo 1888
567	8	14	184		primavera 1888
568	8	14	93		primavera 1888
569	8	9	106	71	autunno 1887
570	8	11	5		novembre 1887 - marzo 1888
571	8	10	205	299	autunno 1887
572	8	7	2		fine 1886 - primavera 1887
573	8	15	59		primavera 1888
574	7	8	25		estate 1883
575	8	2	132		autunno 1885 - autunno 1886
576	8	18	16		luglio - agosto 1888
577	8	9	26	19	autunno 1887
578	8	9	160	111	autunno 1887
579	8	8	2		estate 1887
580	8	9	62	47	autunno 1887
581	8	9	63		autunno 1887
582	8	2	172		autunno 1885 - autunno 1886
583	8	14	103		primavera 1888
584	8	14	153		primavera 1888
584	8	14	154		primavera 1888
585	8	9	60	46	autunno 1887
586	8	14	168		primavera 1888
587	8	2	169		autunno 1885 - autunno 1886
588	8	7	49		fine 1886 - primavera 1887
588	8	7	53		fine 1886 - primavera 1887

589	8	2	147		autunno 1885 - autunno 1886
590	8	2	77		autunno 1885 - autunno 1886
591	8	3	5		inizio 1886 - primavera 1886
592	8	7	42		fine 1886 - primavera 1887
593	8	1	125		autunno 1885 - primavera 1886
594					
595	7	25	299		primavera 1884
596	8	5	67		estate 1886 - autunno 1887
597	8	5	59		estate 1886 - autunno 1887
598	8	11	108		novembre 1887 - marzo 1888
599	8	2	109		autunno 1885 - autunno 1886
600	8	2	117		autunno 1885 - autunno 1886
601	8	2	133		autunno 1885 - autunno 1886
602	7	25	505		primavera 1884
603	7	35	47		maggio - luglio 1885
604	8	2	82		autunno 1885 - autunno 1886
604	8	82	86		autunno 1885 - autunno 1886
605	8	9	48	37	autunno 1887
606	8	2	174		autunno 1885 - autunno 1886
607	8	10	27	160	autunno 1887
608	8	5	14		estate 1886 - autunno 1887
609	7	26	294		estate - autunno 1884
610	7	26	170		estate - autunno 1884
611	7	24	23		inverno 1883-84
612	8	9	119	78	autunno 1887
613					
614	7	25	312		primavera 1884
615	7	26	236		estate-autunno 1884
616	8	2	108		autunno 1885 - autunno 1886
617	8	7	54		fine 1886 - primavera 1887
618	7	36	34		giugno - luglio 1885
619	7	36	31		giugno - luglio 1885
620	8	2	159		autunno 1885 - autunno 1886
621	8	2	88		autunno 1885 - autunno 1886
622	8	2	105		autunno 1885 - autunno 1886
623	8	14	187		primavera 1888
624	8	7	56		fine 1886 - primavera 1887
625	8	14	122		primavera 1888
626	7	24	10		inverno 1883-84
627	8	2	83		autunno 1885 - autunno 1886
628	8	2	89		autunno 1885 - autunno 1886
629	8	7	14		fine 1886 - primavera 1887
630	7	36	18		giugno - luglio 1885
631	8	2	139		autunno 1885 - autunno 1886
632	8	2	142		autunno 1885 - autunno 1886
633	8	14	95		primavera 1888
634	8	14	79		primavera 1888
635	8	14	79		primavera 1888

636	8	14	186		primavera 1888
637	7	36	20		giugno - luglio 1885
638	8	2	143		autunno 1885 - autunno 1886
639	8	10	138	250	autunno 1887
640	7	24	17		inverno 1883-84
641	7	24	14		inverno 1883-84
642	7	36	22		giugno-luglio 1885
643	8	2	148		autunno 1885 - autunno 1886
644	8	7	9		fine 1886 - primavera 1887
645	7	36	28		giugno - luglio 1885
646	7	36	29		giugno - luglio 1885
647	7	7	25		fine 1886 - primavera 1887
648	8	7	9		fine 1886 - primavera 1887
649	8	7	44		fine 1886 - primavera 1887
650	8	2	63		autunno 1885 - autunno 1886
651	8	11	121	354	novembre 1887 - marzo 1888
652	8	14	174		primavera 1888
653	8	10	13	147	autunno 1887
654	8	1	118		autunno 1885 - primavera 1886
655	7	36	21		giugno - luglio 1885
656	8	9	151	104	autunno 1887
657	8	5	64		estate 1886 - autunno 1887
658	7	35	15		maggio - luglio 1885
659	7	36	35		giugno - luglio 1885
659	7	36	36		giugno - luglio 1885
660	8	2	76		autunno 1885 - autunno 1886
661	8	7	2		fine 1886 - primavera 1887
662	7	24	5		inverno 1883-84
663	8	2	88		autunno 1885 - autunno 1886
664					
665	8	7	1		fine 1886 - primavera 1887
666	8	7	1		fine 1886 - primavea 1887
667	7	24	15		inverno 1883 - 84
668	8	11	114		novembre 1887 - marzo 1888
669	8	11	71	329	novembre 1887 - marzo 1888
670	7	24	20		inverno 1883-84
670	7	24	21		inverno 1883-84
671					
672	8	7	6		fine 1886 - primavea 1887
673					
674	8	11	83	339	novembre 1887 - marzo 1888
675	8	11	96	348	novembre 1887 - marzo 1888
676	7	24	16		inverno 1883-84
677	8	7	3		fine 1886 - primavera 1887
678	8	7	2		fine 1886 - primavera 1887
679	8	7	9		fine 1886 - primavera 1887
680	8	7	9		fine 1886 - primavea 1887
681	8	7	9		fine 1886 - primavera 1887

682	8	10	136	248	autunno 1887
683	8	14	110		primavera 1888
684	8	14	133		primavera 1888
685	8	14	123		primavera 1888
686	7	26	231		estate - autunno 1884
687	8	9	7	7	autunno 1887
688	8	14	121		primavera 1888
689	8	14	81		primavera 1888
689	8	14	82		primavera 1888
690	8	11	29		novembre 1887 - marzo 1888
691	8	2	99		autunno 1885 - autunno 1886
692	8	14	121		primavera 1888
693	8	14	80		primavera 1888
694	8	11	77	335	novembre 1887 - marzo 1888
695	8	14	101		primavera 1888
696	8	11	75	333	novembre 1887 - marzo 1888
697	8	11	76	334	novembre 1887 - marzo 1888
698	7	7	233		primavera - estate 1883
699	8	14	173		primavera 1888
700	8	7	48		fine 1886 - primavera 1887
701	8	11	61	326	novembre 1887 - marzo 1888
702	8	14	174		primavea 1888
703	8	14	174		primavera 1888
704	8	11	111	356	novembre 1887 - marzo 1888
705					
706	8	9	13		autunno 1887
707	8	10	137	249	autunno 1887
708	8	11	72	330	novembre 1887 - marzo 1888
709	8	9	13		autunno 1887
710	8	14	105		primavera 1888
711	8	11	74	332	novembre 1887 - marzo 1888
712	8	9	8	8	autunno 1887
713	8	14	8		primavera 1888
715	8	11	73	331	novembre 1887 - marzo 1888
716	8	14	196		primavera 1888
717	8	11	407		novembre 1887 - marzo 1888
718	8	11	252		novembre 1887 - marzo 1888
719	8	10	8	143	autunno 1887
720					
721	8	9	145	98	autunno 1887
722	8	5	107		estate 1886 - autunno 1887
723	8	11	258		novembre 1887 - marzo 1888
724	8	9	71	51	autunno 1887
725	7	7	56		primavera - estate 1883
726	8	9	140	93	autunno 1887
727	8	9	140	93	autunno 1887
728	8	14	192		primavera 1888
729	8	11	407		novembre 1887 - marzo 1888

730	8	2	182		autunno 1885 - autunno 1886
731	8	10	15	148	autunno 1887
732	8	4	6		inizio 1886 - primavera 1886
733	8	16	35		primavera - estate 1888
734	8	23	1		ottobre 1888
735	8	10	148		autunno 1887
736	8	9	120	79	autunno 1887
737	8	14	208		primavera 1888
738					
739	8	14	197		primavera 1888
740	8	10	50	179	autunno 1887
741	7	24	22		inverno 1883-84
742	8	14	193		primavera 1888
743	8	2	28		autunno 1885 - autunno 1886
744	7	42	8		agosto - settembre 1885
745					
746	8	10	104	222	autunno 1887
747	8	10	176	273	autunno 1887
748	8	11	235		novembre 1887 - marzo 1888
748	8	11	236		novembre 1887 - marzo 1888
749	8	10	94	214	autunno 1887
750	7	25	349		primavera 1884
751	8	14	97		primavera 1888
752	7	26	282		estate - autunno 1884
753	7	34	177		aprile-giugno 1885
754	7	25	219		primavera 1884
755	7	26	360		estate - autunno 1884
756	8	1	160		autunno 1885 - primavera 1886
757	7	25	263		primavera 1884
758					
759	8	11	259		novembre 1887 - marzo 1888
760					
761	8	1	215		autunno 1885 - primavera 1886
762	7	34	164		aprile - giugno 1885
763	8	9	34	26	autunno 1887
764	7	9	47		maggio - giugno 1883
765	8	15	30		primavera 1888
766	8	5	108		estate 1886 - autunno 1887
767					
768	7	1	20		luglio - agosto 1882
769	7	16	26		autunno 1883
770					
771	7	8	11		estate 1883
772	8	9	67	50	autunno 1887
773	8	11	286		novembre 1887 - marzo 1888
774	8	7	6		fine 1886 - primavera 1887
775	8	9	79	58	autunno 1887
776	8	9	145	98	autunno 1887
777	8	11	303		novembre 1887 - marzo 1888

778	8	14	157		primavera 1887
779	8	9	150	103	autunno 1887
780	8	11	407		novembre 1887 - marzo 1888
781	8	10	127	242	autunno 1887
782	8	11	137		novembre 1887 - marzo 1888
783	7	40	26		agosto - settembre 1885
784	8	10	82	202	autunno 1887
785	8	9	30	23	autunno 1887
786	8	10	57	185	autunno 1887
787					
788	8	7	6		fine 1886 - primavera 1887
789	8	2	206		autunno 1885 - autunno 1886
790	8	11	104	355	novembre 1887 - marzo 1888
791	7	41	14		agosto - settembre 1885
792	7	36	3		giugno - luglio 1885
793	8	11	152		novembre 1887 - marzo 1888
794					
795	8	2	66		autunno 1885 - autunno 1886
796	8	2	114		autunno 1885 - autunno 1886
797	8	2	130		autunno 1885 - autunno 1886
798	8	14	36		primavera 1888
799	8	14	46		primavera 1888
800	8	14	117		primavera 1888
801	8	9	102	70	autunno 1887
802	8	9	102	70	autunno 1887
803	8	7	3		fine 1887 - primavera 1887
804	8	10	167	270	autunno 1887
805	8	8	1		estate 1887
806	8	8	1		estate 1887
807	8	17	5		maggio - giugno 1888
808	8	14	120		primavera 1888
809	8	14	119		primavera 1888
810	8	10	60	188	autunno 1887
811	8	14	170		primavera 1888
812	8	14	119		primavera 1888
813	8	16	89		primavera - estate 1888
814	8	10	33	165	autunno 1887
815	8	23	2		ottobre 1888
816	8	14	84		primavera 1888
817	8	10	40	171	autunno 1887
818	8	11	3	303	novembre 1887 - marzo 1888
819	8	7	7		fine 1886 - primavera 1887
820	7	37	12		giugno - luglio 1885
821	8	14	47		primavera 1888
822	8	16	40		primavera - estate 1888
823	8	10	24	157	autunno 1887
824	8	9	170	120	autunno 1887
825	8	9	171	121	autunno 1887
826	8	10	25	158	autunno 1887

826	8	10	37	168	autunno 1887
827	8	10	37	168	autunno 1887
828	8	7	7		fine 1886 - primavera 1887
829	8	16	34		primavera - estate 1888
830	8	11	330		novembre 1887 - marzo 1888
831	8	9	5	5	autunno 1887
832	8	9	53	42	autunno 1887
833					
834	8	16	37		primavera - estate 1888
835	8	2	66		autunno 1885 - autunno 1886
836					
837	8	10	116	232	autunno 1887
838	8	16	29		primavera - estate 1888
839	8	10	155	261	autunno 1887
840	8	14	42		primavera 1888
841	8	14	165		primavera 1888
842	8	14	61		primavera 1888
843					
844	8	2	112		autunno 1885 - autunno 1886
845	8	2	114		autunno 1885 - autunno 1886
846					
847	8	9	112	75	autunno 1887
848	8	9	166	116	autunno 1887
849	8	11	312		novembre 1887 - marzo 1888
850	8	10	52	181	autunno 1887
851	8	15	10		primavera 1888
852	8	10	168	271	autunno 1887
853	8	11	415		novembre 1887 - marzo 1888
853	8	17	3		maggio - giugno 1888
854	7	26	9		estate - autunno 1884
855					
856	8	2	131		autunno 1885 - autunno 1886
857	8	15	120		primavera 1888
858	8	11	36		novembre 1887 - marzo 1888
859	8	7	6		fine 1886 - primavera 1887
860	7	25	298		primavera 1884
861	7	25	174		primavera 1884
862	7	25	211		primavera 1884
863	7	25	11		primavera 1884
863	8	15	79		primavera 1888
864	8	14	182		primavera 1888
865	8	10	70	195	autunno 1887
866	8	10	17	150	autunno 1887
867					
868	8	11	31	310	novembre 1887 - marzo 1888
869	8	1	4		autunno 1885 - primavera 1886
870	7	25	348		primavera 1884
871	8	11	153		novembre 1887 - marzo 1888

872	7	25	343		primavera 1884
873	7	26	262		estate - autunno 1884
874	7	25	344		primavera 1884
875	7	27	43		estate - autunno 1884
876	8	16	39		primavera - estate 1888
877	8	10	31		autunno 1887
878	8	9	55	43	autunno 1887
879	8	9	152		autunno 1887
880	8	9	27	20	autunno 1887
881	8	10	11	228	autunno 1887
882	8	11	133		novembre 1887 - marzo 1888
883	8	9	119	78	autunno 1887
884	8	9	180	130	autunno 1887
885					
886	8	10	59	187	autunno 1887
887	8	10	61	189	autunno 1887
888	8	10	11	146	autunno 1887
889	8	10	10	145	autunno 1887
890	8	9	17	12	autunno 1887
891	8	10	63		autunno 1887
891	8	10	64	190	autunno 1887
892	8	15	118		primavera 1888
893	8	10	175		autunno 1887
894	8	9	158		autunno 1887
895	8	9	174	124	autunno 1887
896	8	9	137	91	autunno 1887
897					
898	8	9	153	105	autunno 1887
899	7	35	27		maggio - luglio 1885
899	7	35	28		maggio - lgulio 1885
900	7	34	112		aprile - giugno 1885
901	8	9	44	34	autunno 1887
902					
903	8	9	1	1	autunno 1887
903	8	9	1	2	autunno 1887
904	8	11	151		novembre 1887 - marzo 1888
905	8	2	100		autunno 1885 - autunno 1886
906	8	7	28		fine 1886 - primavera 1887
907	7	26	117		estate - autunno 1884
908	7	25	36		primavera 1884
909	8	15	114		primavera 1888
910	8	10	103	221	autunno 1887
911	8	1	123		autunno 1885 - primavera 1886
912	8	14	161		primavera 1888
913	8	1	130		autunno 1885 - primavera 1886
914	8	2	66		autunno 1885 - autunno 1886
915	8	9	93	66	autunno 1887
916	7	25	226		primavera 1884
916	8	10	165	268	autunno 1887
917	8	11	285		novembre 1887 - marzo 1888

918	8	15	98		primavera 1888
919	8	14	205		primavera 1888
920	8	9	104		autunno 1887
921	8	11	146		novembre 1887 - marzo 1888
922	8	10	29	162	autunno 1887
923	8	15	116		primavera 1888
924	8	10	44	174	autunno 1887
925	8	22	1		settembre - ottobre 1888
926	8	11	127	370	novembre 1887 - marzo 1888
927	8	10	134	246	autunno 1887
928	8	11	353		novembre 1887 - marzo 1888
929	8	15	94		primavera 1888
930					
931	8	10	133	245	autunno 1887
932	8	10	125	240	autunno 1887
933	8	9	139	89	autunno 1887
934	8	10	87	207	autunno 1887
935					
936	8	11	140		novembre 1887 - marzo 1888
936	8	11	141		novembre 1887 - marzo 1888
936	8	11	142		novembre 1887 - marzo 1888
937	8	9	134	88	autunno 1887
938	7	25	200		primavera 1884
939	8	2	1		autunno 1885 - autunno 1886
940	7	25	351		primavera 1884
941	7	7	145		primavera - estate 1883
942	7	41	3		agosto - settembre 1885
943	7	35	76		maggio-luglio 1885
944	8	15	115		primavera 1888
945	8	5	49		estate 1886 - autunno 1887
946	8	9	27	20	autunno 1887
947	8	15	118		primavera 1888
948	8	11	154		novembre 1887 - marzo 1888
949	8	11	44	316	novembre 1887 - marzo 1888
950	8	2	20		autunno 1885 - autunno 1886
951	8	10	114	231	autunno 1887
952	8	2	19		autunno 1885 - autunno 1886
953	8	5	61		estate 1886 - autunno 1887
954	8	2	13		autunno 1885 - autunno 1886
955	7	34	94		aprile - giugno 1885
956	7	35	10		maggio-luglio 1885
957	7	37	8		giugno - luglio 1885
958	7	25	137		primavera 1884
959	7	36	58		giugno - luglio 1885
960	8	2	57		autunno 1885 - autunno 1886
961	7	34	178		aprile - giugno 1885
962	7	34	96		aprile - giugno 1885

963					
964	7	25	335		primavera 1884
965	7	25	342		primavera 1884
966	7	27	59		estate - autunno 1884
967	7	35	18		maggio - luglio 1885
968					
969	8	9	45	35	autunno 1887
970	8	7	6		fine 1887 - primavera 1887
971	8	11	25		novembre 1887 - marzo 1888
972	7	38	13		giugno - luglio 1885
973	7	34	74		aprile - giugno 1885
974	7	16	78		autunno 1883
975	8	1	56		autunno 1885 - primavera 1886
976	7	26	425		estate - autunno 1884
977					
978	7	35	47		maggio - luglio 1885
979	7	35	47		maggio - luglio 1885
980	7	37	7		giugno - luglio 1885
981	8	10	68	193	autunno 1887
982	7	25	105		primavera 1884
983	7	27	60		estate - autunno 1884
984	7	27	11		estate - autunno 1884
985	7	38	11		giugno - luglio 1885
986	8	3	17		inizio 1886 - primavera 1886
987	7	26	75		estate - autunno 1884
988	7	36	17		giugno - luglio 1885
989	8	11	13		novembre 1887 - marzo 1888
990	7	37	3		giugno - luglio 1885
991	8	2	166		autunno 1885 - autunno 1886
992					
993	8	7	70		fine 1886 - primavera 1887
994					
995	7	26	409		estate - autunno 1884
996	7	39	7		agosto - settembre 1885
997	7	27	16		estate - autunno 1884
998	7	25	270		primavera 1884
999	7	25	355		primavera 1884
1000	7	26	256		estate - autunno 1884
1001	7	26	232		estate - autunno 1884
1002	8	11	21		novembre 1887 - marzo 1888
1003	8	15	39		primavera 1888
1004	8	11	30	309	novembre 1887 - marzo 1888
1005	8	9	42	32	autunno 1887
1006	8	10	89	209	autunno 1887
1007	8	9	66	49	autunno 1887
1008	8	9	77	56	autunno 1887
1009	8	10	145	254	autunno 1887
1010	8	7	36		fine 1886 - primavera 1887

1012	7	8	27		estate 1883
1013	8	2	97		autunno 1885 - autunno 1886
1014					
1015	8	10	105	223	autunno 1887
1016	8	14	37		primavera 1888
1017	8	10	5	140	autunno 1887
1018	8	5	91		estate 1886 - autunno 1887
1019	8	10	21	154	autunno 1887
1020	8	11	228		novembre 1887 - marzo 1888
1021	8	10	2	137	autunno 1887
1022	8	11	38	315	novembre 1887 - marzo 1888
1023	8	14	70		primavera 1888
1024	8	9	75	54	autunno 1887
1025	8	9	138	92	autunno 1887
1026	7	7	26		primavera - estate 1883
1026	7	7	27		primavera - estate 1883
1027	8	9	154	106	autunno 1887
1028	8	9	94		autunno 1887
1029	7	25	95		primavera 1884
1030	8	7	39		fine 1886 - primavera 1887
1031	8	9	177	127	autunno 1887
1032	8	7	38		fine 1886 - primavera 1887
1033	8	14	11		primavera 1888
1034					
1035	8	10	203	297	autunno 1887
1036	8	2	153		autunno 1885 - autunno 1886
1037	8	10	90	210	autunno 1887
1037	8	16	16		primavera - estate 1888
1038	8	17	4		maggio - giugno 1888
1039	8	14	1		primavera 1888
1040	8	18	1		luglio - agosto 1888
1041	8	16	32		primavera - estate 1888
1042	8	1	4		autunno 1885 - primavera 1886
1043	7	26	105		estate - autunno 1884
1044	8	1	127		autunno 1885 - primavera 1886
1045	8	5	34		estate 1886 - autunno 1887
1046	7	25	438		primavera 1884
1047	8	11	35	314	novembre 1887 - marzo 1888
1048	8	2	186		autunno 1885 - autunno 1886
1049	8	2	106		autunno 1885 - autunno 1886
1050	8	14	14		primavera 1888
1051	7	41	6		agosto - settembre 1885
1051	7	41	7		agosto - settembre 1885
1052	8	14	89		primavera 1888
1053	7	26	375		estate - autunno 1884
1054	8	2	131		autunno 1885 - autunno 1886
1055	7	35	82		maggio -luglio 1885
1056	7	25	227		primavera 1884
1057	7	24	4		inverno 1883-84

1058	7	24	7		inverno 1883-84
1059	7	26	284		estate - autunno 1884
1060	7	26	283		estate - autunno 1884
1061					
1062	7	36	15		giugno - luglio 1885
1063	8	5	54		estate 1886 - autunno 1887
1064	7	35	54		maggio - luglio 1885
1065	8	11	94	346	novembre 1887 - marzo 1888
1066	8	14	188		primavera 1888
1067	7	38	12		giugno - luglio 1885

Saggi Tascabili Bompiani
Periodico quindicinale anno V numero 47
Registr. Tribunale di Milano n. 491 del 3/7/1991
Direttore responsabile: Giovanni Giovannini
Finito di stampare nel febbraio 1995 presso
Il Nuovo Istituto Italiano d'Arti Grafiche - Bergamo
Printed in Italy